Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Septembre 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'Esprit-Saint hôte et âme incréée de l'Église

Le Saint-Esprit, principe de l'Église (1), est encore hôte de l'Église. C'est comme principe et comme hôte de l'Église qu'il mérite d'être appelé l'âme incréée de l'Église.

1. *Le Saint-Esprit hôte de l'Église*

1. « Mes bien-aimés [...], ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté; mais nous savons qu'au temps de cette manifestation *nous serons semblables à lui*, car *nous le verrons tel qu'Il est* » (I Jean, III, 2). Même révélation dans saint Paul : « Maintenant nous voyons *dans un miroir, d'une manière obscure*, mais alors nous verrons *face à face*; aujourd'hui, je connais *fragmentairement*, mais alors je connaîtrai *comme je suis connu* » (I Cor., XIII, 12). Voilà le ciel.

Dieu, sans doute, y est présent dans les bienheureux par l'action efficiente et conservatrice grâce à laquelle il leur donne non seulement l'être, mais encore la lumière de gloire qui surélève et divinise leur intelligence. Mais cette présence, appelée par les théologiens *présence d'immensité*, est, avec des différences dans le degré, *commune* à toutes les créatures. Elle ne suffit pas, à elle seule, à

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, juillet-août, Supplément, p. [1].

expliquer la *présence objective* et *spéciale* par laquelle Dieu se livre aux bienheureux comme objet vu et possédé expérimentalement. A cet effet, Dieu doit s'unir si étroitement à leur intelligence qu'il puisse être lui-même l'Idée dans laquelle ils le connaîtront tel qu'il est : toute autre idée, qu'ils fabriqueraient eux-mêmes de Dieu, serait inadéquate à Dieu et rendrait vaine la vision directe qui nous est promise (1).

En d'autres mots, le ciel serait impossible si Dieu n'était présent aux bienheureux que comme la *cause* efficiente de tout leur être; il n'est possible que si Dieu — que si les trois Personnes divines, réellement distinctes entre elles — leur devient en outre présent comme l'*objet* immédiat où plongeront la vision et l'amour béatifiques, comme une Source à même laquelle ils boiront, et comme la Vie infinie dans laquelle ils seront absorbés.

On voit quelle sera l'unité de l'Église du ciel. Unité qui ne sera pas seulement produite *efficiemment* par l'action divine. Unité qui sera, en outre, *objectivement* provoquée par la contemplation et la possession amoureuses de la sainte Trinité. Elles habiteront au cœur de la Ville sainte : « Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes, et il dressera sa tente avec eux, et eux, ils seront ses peuples, et lui il sera Dieu-avec-eux » (Apoc., xxi, 3). Elles y seront connues directement : « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la Ville sainte. Et ses serviteurs l'adoreront, *et ils verront son visage*, et son nom sera sur

(1) Parlant de l'union de Dieu avec les bienheureux, Jean de Saint-Thomas dit : « Manifeste constat esse unionem realem, in ratione objecti intelligibilis. Quia unitur ibi divina essentia *loco speciei*, redditque intellectum *intime formatum ipsa divinitate in ratione objecti intelligibilis*. Ubi praesentiam hanc, et unionem Dei ad animam, realem esse dubitari non potest, cum ipsa divina essentia *vicem speciei*, seu formae intelligibilis, habeat, in quantum objectum est *concurrens intime cum ipsa potentia intellectiva ad eliciendum actum visionis*. Quod, sine actuatione et informatione ipsius intellectus in esse intelligibili, stare non potest. » I^a, qu. 43; disp. 17, a. 3, n° 8; t. IV, p. 470.

leurs fronts. Et il n'y aura plus de nuit, et ils n'ont pas besoin d'une lumière de flambeau ni d'une lumière de soleil, parce que le Seigneur Dieu brillera sur eux, et ils régneront dans les siècles des siècles » (Apoc., XXII, 3-5).

2. Or, tout ce qui paraîtra à découvert dans l'éternité est mystérieusement inauguré dans le temps : « Mes bien-aimés, *maintenant nous sommes enfants de Dieu*, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté... » (I Jean, III, 2). Déjà ici-bas, quand l'âme est dans la charité, la Trinité tout entière vient donc habiter en elle : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui » (Jean, XIV, 23). Dieu est présent en cette âme non seulement *efficiemment*, parce qu'il produit en elle la foi et l'amour, mais encore *objectivement*, à la manière d'un ami qu'elle possède, avec lequel elle converse, qu'elle retient en elle (1). Et tout l'élan surnaturel qu'elle reçoit de la Trinité agissant sur elle du dehors à la manière d'une cause efficiente *unique*, l'âme l'emploie à s'élever jusqu'à la rencontre de cet objet suprême, mystérieusement possédé dans l'intimité, que sont les

(1) « Neque haec praesentia Dei ut possessi, est solum unio *affectiva*, sed etiam *realis et physica*, quatenus ipse Deus personaliter datur aut mittitur, ut inhabitet in anima non solum per modum *agentis*, sed per modum *amici conviventis ipsi animae, et possessi ab ipsa*. Quae quidem (praesentia) non est sicut unio *per modum speciei in visione gloriae*, sed *ad illam tendens, tanquam inchoata quaedam et imperfecta fruitio et possessio Dei*. Nec amplius de ista unione scire possumus, sed illam explicamus per istas habitudines et connotationes ad Deum ut ad amicum praesentem et possessum ab anima ; quae quidem *praesupponunt* Deum immensitate sua praesentem ; sed *superadduntur* istae habitudines, ut rationes formales novae praesentiae ipsius personae Dei, quia personaliter datur, et non solum dona ejus. » JEAN DE SAINT-THOMAS, I^a, qu. 8 ; disp. 8, a. 6, n° 11, t. II, p. 50.

S. THOMAS D'AQUIN avait écrit : « Spiritus sanctus quum Deus sit, per suam *substantiam* mentem inhabitat. [...] Nec tamen per hoc removetur quin per *effectum* suae virtutis sanctorum impleat mentes. » *IV Contr. Gent.*, cap. 18.

trois divines Personnes (1). La Trinité est ainsi expérimentalement présente à l'âme qui vit dans la charité.

Au lieu de parler de l'habitation de la sainte Trinité, on peut parler aussi de l'habitation du Saint-Esprit, car c'est à lui que ressemble l'amour, qui attire dans l'âme aimante la présence des divines Personnes. « L'amour de Dieu », écrit saint Paul aux Romains, c'est-à-dire l'amour divin tel qu'il est en Dieu, l'amour de Dieu pour les hommes, « s'est répandu dans nos cœurs *par l'Esprit saint qui nous a été donné* » (Rom., v, 5). Saint Jean (2) dit pareillement : « Personne n'a jamais vu Dieu ; mais si nous nous aimons les uns les autres, *Dieu demeure en nous*, et son amour est parfait en nous. Nous connaissons que nous demeurons en lui et qu'il demeure en nous, *en ce qu'il nous donne de son Esprit* » (I Jean, IV, 12-13). Le Saint-Esprit est donc pour l'âme aimante une présence expérimentée, réelle, constante. C'est la Source intérieure d'un fleuve d'amour dont elle peut remonter le courant

(1) Il faut citer ici le mot éclairant de S. Thomas d'Aquin : « Relatio creaturae *non sistit in donis illis* (a Deo receptis) sed *ulterius tendit in eum per quem illa dona dantur.* » *I Sent.*, dist. 14, qu. 2, a. 1, ad 2. Et l'analyse qu'en fait Jean de Saint-Thomas : « Licet gratia sit *a tota Trinitate et procedat a Deo ut uno*, tamen ordo creaturae et conversio non sistit in ipsis donis gratiae, sed *tendit ad Personas quae sibi manifestantur per gratiam.* [...] Et sic, licet ille contactus Dei in gratiam, et in animam cui illam infundit, sit contactus operativus, et pertineat ad Deum ut unum et ut immensum, ut effective a Deo est ; tamen manifestatio Dei, quae fit per conversionem creaturae ad Deum ortam ex tali gratia, non est manifestatio Dei *solum ut unus est, et quoad essentiam*, sed etiam *quoad Personas*, quia ad hoc datur gratia *ut manifestantur Personae.* » I[a], qu. 43 ; disp. 17, a. 3, n° 16, t. IV, p. 478.

(2) Ces deux versets de saint Jean (12 et 13), « rapprochés l'un de l'autre et de ce mot du verset 7 : l'amour vient de Dieu [...], établissent une certaine identification entre les termes : *amour* de Dieu en nous, *demeure* de Dieu en nous, *don de l'esprit de Dieu*. Il semble en résulter que, dans notre charité, Dieu réside intrinsèquement par le don de son Esprit. Saint Augustin arrivait à la même conclusion par une autre voie ». A. Gardeil, O. P., *Dict. de théol. cath.*, art. *Dons du Saint-Esprit*, col. 1732.

et qui livre déjà le mystère de son origine : mais cette Source ne sera vue librement que dans le ciel (1).

3. S'il faut dire que le Saint-Esprit réside dans toute âme, quelle qu'elle soit, qui vit dans la grâce et la charité, il faut ajouter aussitôt qu'il habite d'une manière plus secrète et plus intime au cœur de la véritable Église. La raison en est manifeste. C'est la charité qui entraîne l'habitation du Saint-Esprit, et c'est donc conformément aux modes que revêt la charité que se diversifient les modes de l'habitation du Saint-Esprit. Or, la charité de l'Église du Christ a deux caractères principaux : elle est indéfectible, et elle est sacramentelle.

Elle est *indéfectible*. L'Église jamais n'apostasiera ni ne perdra l'amour. Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle, l'assistance divine la soutiendra tous les jours jusqu'à la fin du temps.

Il y a donc sur terre un endroit où le Saint-Esprit pourra se choisir une habitation permanente, où il sera comme l'hôte qui n'a jamais été chassé, qui a toujours été reconnu, aimé, adoré. Non pas comme un hôte qui vient mendier, mais un hôte qui vient donner, hôte invisible, capable de guérir, de purifier, d'illuminer, de sauver, comme faisait visiblement Jésus quand il était reçu dans les maisons des hommes.

La charité de l'Église a pour second caractère d'être

(1) Il s'agit, dit Jean de Saint-Thomas, d'une connaissance expérimentale de Dieu due à la grâce et au don de sagesse, lequel nous fait connaître Dieu par une sorte de connaturalité et de contact et nous le montre *comme notre propre vivificateur, comme la vie de notre vie et l'âme de notre âme*. Il est intimement présent à nous pour nous donner à la fois l'être de la nature et de la grâce, par quoi nous reconnaissons, présentes à nous, sans pouvoir encore les voir, les Personnes divines.

« Adeo speciali modo dicitur ibi esse, tanquam non solum *vivificans influendo et agendo*, sed etiam *vivificationem ipsam praesentem prodens et manifestans : nunc*, per indicia et experimentalem conjunctionem ad animam, licet obscuram ; *in patria*, per intuitionem. » I^a, qu. 43, disp. 17, a. 3, n° 12, t. IV, p. 474.

sacramentelle. La grâce et la charité, quand elles viennent par le canal des sacrements, sont riches de vertus qui les font ressembler plus intimement à la grâce et à la charité du Christ.

Le Christ a eu, dès ici-bas, le privilège qu'auront les élus dans la patrie de penser toujours actuellement à Dieu et de l'aimer sans vicissitude. La connaissance de Dieu qu'avait le Christ dans son âme, c'était la vision directe de sa divine personnalité à lui, en même temps que de la personnalité du Père et du Saint-Esprit. La charité, dans son âme, a toujours été plus qu'une simple disposition habituelle capable de produire des actes d'amour intermittents; elle a jailli d'un coup en un acte parfait, ininterrompu, commencé à la minute de l'Incarnation : « Entrant dans le monde, il dit : Voici que je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté » — afin de durer sans fin.

La grâce sacramentelle de l'Église ressemblera donc à la grâce du Christ. La connaissance de foi sera, dans l'Église, plus connaturelle qu'ailleurs, plus ferme, plus pénétrante, plus savoureuse, plus rapprochée en quelque sorte de la connaissance de vision. La charité y sera, avec le concours des ordres contemplatifs, un acte quasi perpétuel, moralement ininterrompu, qui s'élèvera vers le ciel.

Il en résulte, d'une part, que le Saint-Esprit trouve dans l'Église une demeure spacieuse, intime, stable et familière, non pas étrangère ou improvisée; il établit en elle son chez-soi; elle est pour lui une habitation très semblable à l'habitation définitive qu'il s'est faite au ciel dans le cœur des élus.

Il en résulte, d'autre part, que l'Église, ayant une conscience actuelle, permanente et moralement ininterrompue de l'hôte qu'elle abrite — le va-et-vient de l'amour ne cessant pas entre eux —, est continuellement ramenée à lui, centrée par lui, ramassée en lui. En sorte que le Saint-Esprit est l'hôte agissant de l'Église, la cause objective de l'unité de l'Église, disons l'âme de l'Église, en considérant cette fois-ci non plus l'influence que l'âme

exerce dans l'ordre de la causalité efficiente, mais plutôt l'influence qu'elle exerce dans l'ordre de la causalité formelle et dans l'ordre de la causalité finale.

En effet, comme le centre est dans le cercle, le Saint-Esprit est dans l'Église. Son rôle est celui d'une cause unificatrice intérieure à l'Église, immanente à elle, comme l'âme est au corps. Cependant, étant une Personne divine incréée, le Saint-Esprit reste distinct de l'Église comme l'Infini l'est du fini. C'est donc sous cette réserve qu'il peut être appelé la cause *formelle* de l'Église.

De plus, comme l'être aimé attire à lui ceux qui l'aiment, ainsi le Saint-Esprit est dans l'Église. Son rôle est celui d'une cause *finale*, qui meut par le désir. Et néanmoins cette cause finale de l'Église est déjà présente en elle, déjà possédée par elle, à la manière dont l'âme est présente au corps, possédée par lui, servie par lui.

En conséquence, pour désigner l'attirance universelle, invincible, que le Saint-Esprit exerce sur l'Église en habitant personnellement en elle, on pourra dire — *mais en donnant à ce mot d'âme le sens amplifié, la signification maxima dont les Pères se sont efforcés de le charger* — que le Saint-Esprit est l'*âme* de l'Église. Ainsi comprise, ainsi rapportée au mystère de l'inhabitation substantielle du Saint-Esprit en elle, cette expression est peut-être la plus belle dont puisse se glorifier l'Église.

Aussi réellement fait-il, par sa présence béatifique, l'unité objective de l'Église glorieuse, aussi réellement, quoique d'une manière plus obscure, le Saint-Esprit fait-il, par sa présence cachée, l'unité objective de l'Église militante. Parce qu'il habite au milieu d'elle, elle mérite de devenir la bergerie du Christ, une première patrie des âmes, une préparation à la communauté du ciel. Il habite sans doute dans les brebis du Christ qui ignorent invinciblement l'Église et qui sont néanmoins dans l'amour et dans la vérité de vie. Mais le lien par lequel il les unit toutes entre elles et toutes à lui manque encore d'une mystérieuse et nécessaire perfection, et c'est pourquoi elles sont

invisiblement sollicitées de quitter les faux bercails et de se laisser entraîner vers la bergerie du Christ. Dans cette seule bergerie, qui est inaugurée sur la terre et qui s'achève ailleurs, l'Esprit saint peut habiter avec plénitude et liberté, à la manière dont il peut habiter dans le cœur même du Christ.

4. On peut apprécier davantage maintenant l'importance, pour le traité de l'Église, des passages scripturaires où l'Église est appelée la demeure de Dieu.

Saint Paul considère l'Église de Corinthe, qu'il a fondée et que d'autres ont achevée, comme un temple où Dieu habite, et malheur à qui s'attaque à ce temple : « Ne savez-vous pas que *vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous*? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira; car *le temple de Dieu est saint, que vous êtes vous-mêmes* » (I Cor., III, 16-17). Plus loin, on voit bien que c'est l'Église tout entière qui est l'habitation vivante que Dieu s'est choisie : « Quelle société y a-t-il, de la justice et de l'iniquité, ou quelle communion, de la lumière et des ténèbres? quel accord, du Christ et de Bélial, ou quelle part, du fidèle et de l'infidèle? Quel rapprochement du temple de Dieu et des idoles? *Car nous sommes le temple du Dieu vivant; selon ce que Dieu a dit : J'habiterai et je marcherai au milieu d'eux; je serai leur Dieu, et eux seront mon peuple.* [...] Je serai pour vous un Père et vous serez pour moi des fils et des filles, dit le Seigneur tout-puissant » (II Cor., VI, 14 à 18). Même révélation dans l'Épître aux Ephésiens : « Ainsi donc vous n'êtes plus des étrangers ni des hôtes de passage; mais vous êtes concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, duquel Jésus-Christ est la pierre angulaire. C'est en lui que *tout l'édifice bien ordonné s'élève en un temple saint dans le Seigneur*; c'est en lui que, *vous aussi, vous* êtes édifiés dans l'Esprit en une demeure de Dieu » (Ephés., II, 19-22).

2. *L'âme créée et l'âme incréée de l'Église*

1. Le texte de Cajetan sur l'âme à la fois cause efficiente, cause formelle, et cause finale du corps (1) peut avoir, lorsqu'il est question de l'Église, deux applications distinctes. On peut l'entendre de l'*âme créée* de l'Église, faite, nous l'avons dit, du caractère sacramentel, de la grâce sacramentelle, et de l'orientation reçue du pouvoir juridictionnel. Et l'on peut aussi l'entendre du Saint-Esprit, qui est l'*âme incréée* de l'Église.

Le Saint-Esprit est l'âme de l'Église, d'abord au sens large, parce qu'il la meut de l'extérieur à la façon d'un principe *efficient*. Platon pensait que le soleil est peut-être dirigé par une âme exempte de tout corps mais douée de vertus admirables, et il appelait Dieu l'âme gouvernant, d'une pareille façon, tout l'univers (2).

Mais le Saint-Esprit est l'âme de l'Église d'une manière encore plus vraie et plus merveilleuse. Il ne se contente pas d'être présent à elle comme la cause est présente à son effet; il vient en outre habiter en elle comme dans une demeure. Il lui est présent non seulement en la comblant de ses dons, mais en lui donnant d'une manière ineffable sa personne divine elle-même. Grâce à la présence d'inhabitation, achevée dans le ciel mais déjà inaugurée sur la terre, le Saint-Esprit est pour l'Église une cause *finale* déjà possédée et déjà goûtée dans la nuit de la foi. Il est davantage encore : sans nullement entrer dans l'essence de l'Église à titre de partie composante, il est cependant, en toute vérité, la cause *formelle* de l'Église : c'est l'inhabitation de la Trinité qui donne à l'Église l'achèvement de son être et de son unité surnaturels.

2. L'âme créée de l'Église est un effet de la vertu causatrice et conservatrice du Saint-Esprit. La personne incréée

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, juillet-août 1934, Supplément, p. [5].
(2) *Leges*, X, 899 A.

du Saint-Esprit, parce qu'elle est *cause* d'un tel effet, peut recevoir, elle aussi, le nom d'âme de l'Église, mais seulement d'une manière *impropre* et *métaphorique* si l'on s'en tient au vocabulaire aristotélicien. Pour donner au Saint-Esprit, déjà à cet instant, d'une manière propre, le nom d'âme de l'Église, il faudrait adopter la notion platonicienne de l'âme unie accidentellement et occasionnellement au corps.

Mais l'âme créée de l'Église, en raison de la grâce sacramentelle qui est le principal élément dont elle est faite, donne à l'Église d'être une maison vivante hospitalisant ineffablement le Saint-Esprit. La personne incréée du Saint-Esprit, parce qu'elle *habite* ainsi mystérieusement dans l'Église, mérite de nouveau d'être appelée l'âme de l'Église, mais cette fois d'une manière plus excellente que précédemment, disons d'une manière *propre* mais *analogique et suréminente*.

Non seulement, on le voit, il n'y a pas incompatibilité entre l'âme créée et l'âme incréée de l'Église. C'est, au contraire, parce qu'il cause efficiemment l'âme créée de l'Église, laquelle devient, en raison de la grâce sacramentelle, comme un filet qui le retiendra mystérieusement présent dans l'Église, que le Saint-Esprit est appelé l'âme incréée de l'Église.

3. Nous venons de dire que le Saint-Esprit, hôte de l'Église, est âme de l'Église d'une manière propre, mais analogique et suréminente.

Cela est clair si l'on pense à l'Église *triomphante*, toute déifiée par le mystère de la connaissance béatifique.

La philosophie nous apprend que la connaissance serait impossible si le connaissant, tout en restant lui-même dans sa réalité propre et entitative, ne devenait véritablement, mais d'une manière spirituelle, la chose qu'il connaît. La connaissance suppose donc, entre le connaissant et le connu, une union beaucoup plus étroite que celle de la matière et de la forme. Car la matière et la forme res-

tent toujours extérieures l'une à l'autre, elles ne s'unissent qu'en composant un troisième terme qui n'est ni l'une ni l'autre, la matière, une fois informée, devenant *autre* sans jamais devenir *l'autre* : la cire reçoit l'empreinte, elle ne devient pas le sceau. Le connaissant, au contraire, reçoit immatériellement en lui la chose connue, sans composer avec elle un troisième terme ; sans rien perdre de son être propre et entitatif, il se change immatériellement en la chose connue, il devient spirituellement, immatériellement, intentionnellement, la chose connue.

Qu'adviendra-t-il dans la connaissance béatifique? Pour que l'Église puisse connaître Dieu tel qu'il est en lui-même, il faudra que, sans perdre son être propre et entitatif, elle se change immatériellement en la Divinité elle devienne spirituellement, immatériellement, intentionnellement, la Divinité elle-même, non pas sans doute grâce à une idée, à une « espèce intelligible » finie, éternellement inapte à manifester la Divinité telle qu'elle est en elle-même, mais grâce à l'essence divine qui, à titre d'objet intelligible, vient elle-même actuer l'intelligence de l'Église triomphante et la préparer pour la vision bienheureuse.

Si l'union de l'Église triomphante et de la Déité est plus intime que l'union de la matière et de la forme, c'est donc que la Déité est, d'une façon propre et suréminente, la forme, ou l'âme de l'Église triomphante.

Mais la Déité déjà maintenant est l'âme de l'Église *militante*, toute déifiée par l'amour de charité.

La philosophie nous apprend que la chose aimée est présente spirituellement, intentionnellement, dans celui qui aime, à titre de poids ou d'impulsion : la patrie, aperçue de loin par l'exilé, est présente spirituellement en lui comme un principe d'action. L'être qui aime s'oublie alors pour la chose aimée, elle est devenue un autre lui-même, elle est devenue plus lui que lui-même.

Qu'en est-il de l'amour de charité de l'Église militante? La Divinité tout entière est elle-même présente spirituel-

lement, selon l'être intentionnel de l'amour, dans l'Église militante. En vertu de cette présence spirituelle, la Divinité agit dans l'Église comme un poids pour la tourner vers sa réalité existentielle infinie. Elle devient plus intime à l'Église que l'Église. Elle transforme l'Église en elle-même, non sans doute en lui arrachant son être propre et entitatif, mais en la rendant capable d'aimer Dieu avec l'amour dont il s'aime lui-même.

S'il y a transformation de l'Église en Dieu par l'être intentionnel de l'amour, en sorte que l'amour de l'Église est radicalement divinisé, c'est dans l'ordre de la causalité « formelle » que s'est opérée cette « transformation », et il faut dire que déjà pour l'Église militante, la Déité, ou le Saint-Esprit, est, d'une manière propre et suréminente, une forme, une âme (1).

Ce que saint Paul dit de celui qui adhère à Dieu et qui, est un seul esprit avec Dieu (I Cor., VI, 17) est encore plus vrai de l'Église entière. Elle est devenue avec Dieu, selon l'être intentionnel de l'amour, un seul esprit. Elle est devenue Dieu, non pas sans doute entativement, mais spirituellement. C'est Dieu qui vit en elle.

3. *Conclusion*

L'Église, œuvre immortelle du Dieu de miséricorde, est faite d'un corps et d'une âme ; voilà son essence.

L'humanité du Christ, étant l'organe dont Dieu s'est servi pour former l'Église, a donc, par rapport à elle, le rôle d'une cause efficiente, d'une cause instrumentale conjointe à la divinité. Cependant, elle est si étroitement

(1) Nous ne faisons qu'appliquer à l'Église les notions que les anciens théologiens ont élaborées à propos de l'habitation de Dieu dans l'âme par la vision béatifique et par l'amour de charité. Leurs textes principaux ont été rappelés et expliqués par Jacques Maritain : voir sur l'être intentionnel de connaissance, *Réflexions sur l'intelligence*, Paris, 1924, p. 24 ; sur l'être intentionnel d'amour, *Les degrés du savoir*, Paris, 1932, p. 736.

unie à l'Église qu'elle peut être considérée, sous un certain aspect, comme une partie intégrante de l'Église, une portion homogène de son être : le Christ est la *tête*, l'Église est le *corps*.

Quant à la Trinité, signifiée souvent par le Saint-Esprit, elle est la cause première formatrice et conservatrice de toute l'Église. Elle est, de ce fait, radicalement distincte de l'Église, comme l'Infini l'est du fini. Néanmoins elle est, à son tour, si présente à l'Église, si engagée dans la destinée de l'Église, qu'on peut la considérer, elle aussi, sous un certain aspect, comme une partie constitutive de l'Église : on pourra dire son *cœur*, ou son *âme* (en considérant d'abord la causalité efficiente de l'âme), ou enfin sa *personnalité*; on pourra dire encore son *âme* (en considérant cette fois-ci la causalité formelle et finale de l'âme), sa Cause exemplaire souveraine, le Centre qui la réunit, la Source où elle s'abreuve, l'Hôte qui la réconforte, la Beauté qu'elle adore.

De même que le fer ne fait qu'un avec l'aimant au point d'aimanter à son tour, que l'aliment ne fait qu'un avec le vivant au point d'assimiler à son tour, ainsi l'Église ne fait qu'un avec l'Esprit de la divinité au point de diviniser à son tour : « Nous recevons donc l'Esprit saint, dit saint Augustin, si nous aimons l'Église, si nous sommes unis dans la charité, si nous sommes dans la joie du nom et de la foi catholiques. Croyons-le, frères : dans la mesure où chacun de nous aime l'Église du Christ, dans cette mesure il a l'Esprit saint, *quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum sanctum* (1). »

CHARLES JOURNET.

(1) *In Joannis Evang.*, tract. XXXII, n° 8.

Dieu Époux ou Dieu Père ?

La tradition mystique semble avoir opté pour Dieu Époux. Qu'on se rappelle en quels termes saint Bernard, sainte Thérèse, saint François de Sales, décrivent l'union parfaite de l'âme avec Dieu (1) et de quels noms, depuis des siècles, sont désignés les degrés supérieurs de cette union — fiançailles et mariage spirituel —, l'on verra que le langage des mystiques s'inspire plutôt de l'analogie du mariage humain que du dogme de notre filiation divine.

Certes, le dogme de notre filiation divine dans le Christ n'est pas méconnu des auteurs mystiques. On peut néanmoins se demander pourquoi il est relativement rejeté dans l'ombre par le relief et l'éclat donnés à une pure allégorie ?

L'influence du Cantique des cantiques explique tout, dira-t-on. Le fait de saint Thomas d'Aquin commentant, sur son lit de mort, à Fossanova, cet écrit inspiré est très significatif : les formules sévères et un peu sèches parfois du dogme et de la théologie le cèdent, dans le langage et le cœur des mystiques, au livre qui chante les merveilles et les douceurs de l'amour divin sous l'allégorie du plus senti des amours humains.

Mais cette réponse laisse la question entière : Comment expliquer qu'un livre, inspiré pour chanter sous l'allégorie de l'amour humain dans le mariage l'union de Yahweh et d'Israël et l'union de Jésus-Christ et de son Église (2), ait si universellement imposé son imagerie au

(1) Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, pp. 101-111 ; III, pp. 247-253 ; pp. 471-474. Paris, 1924.

(2) Cf. *Dictionnaire de la Bible et Diction. apologétique de la foi catholique :* Cantique des cantiques.

style et à la pensée des auteurs traitant de l'union mystique?

L'analogie du mariage spirituel serait-elle plus solidement appuyée sur les textes du Nouveau Testament, ou serait-elle en soi plus lumineuse et plus féconde pour la foi et la piété que le dogme lui-même de notre filiation divine dans le Christ?

Non, loin de là.

*
* *

Si dans le Nouveau Testament les auteurs sacrés parlent parfois du Christ et de son Église dans le style du Cantique des cantiques, jamais ils ne comparent expressément l'union de l'âme avec Dieu à l'union de l'épouse à l'époux.

Dans la parabole des dix vierges le fait des noces n'est qu'un cadre emprunté à la vie sociale du temps et n'entre pas dans le dessein doctrinal de Notre-Seigneur, qui veut simplement nous enseigner ici la prudence : il faut veiller et prier pour échapper aux surprises de la mort et aux sévérités du jugement.

On cite souvent la parole de saint Jean-Baptiste : « *Celui qui a l'épouse est l'époux; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend éprouve la joie la plus vive à cause de la voix de l'époux. C'est bien là ma joie qui est à son comble! Il faut que celui-là croisse et que je diminue* » (Jean, III, 25-30). Mais cette parole n'a qu'un but, nous enseigner l'abnégation apostolique saintement jalouse de sauvegarder le droit exclusif de Jésus sur les âmes. Il est vrai, nous sommes surpris et touchés d'entendre l'austère Précurseur donner à Jésus le titre si doux d'Époux des âmes. Toutefois Jean-Baptiste ne veut pas appuyer sur ce titre. Il met en lumière sa joie d'ami ému de voir les hommes aller à Jésus. Tirant une comparaison du fait que dans les noces humaines un parent ou un ami présente officiellement l'épouse à l'époux, Jean proclame que Jésus est le

premier, l'unique dans cette fête de la venue des âmes au Sauveur, comme l'époux dans la fête des noces. A Lui, à Lui seul, les âmes, toutes les âmes! L'ami, l'introducteur, tout joyeux qu'il est, se tient à côté, au second rang, et son bonheur n'est qu'un reflet de celui de Jésus (1).

Encore moins peut-on alléguer le texte où, pour répondre à cette objection : « *Pourquoi vos disciples ne jeûnent-ils pas comme ceux de Jean et comme les Pharisiens?* », Notre-Seigneur emprunte la comparaison du festin des noces : « *Est-ce que les garçons de noce peuvent jeûner pendant que l'époux est avec eux? Viendront des jours où l'époux leur aura été enlevé, et alors ils jeûneront* » (Mc, II, 19-20; Mtt., IX, 14, 15; Lc, V, 33, 34) (2).

Saint Paul dit bien : « *J'ai conçu pour vous une jalousie de Dieu, car je vous ai fiancés à un époux unique, pour vous présenter au Christ comme une vierge pure...* » (II Cor., XI, 2). Mais cette parole doit se rapprocher de celle de saint Jean-Baptiste : « J'ai été l'intermédiaire, le ministre de votre union au Christ, dit saint Paul, je dois donc être saintement jaloux de votre fidélité à son égard, comme le paranymphe tient à l'honneur de la vierge qu'il a donnée en mariage (3). » Ici encore l'auteur sacré ne veut point comparer expressément l'union du Christ et de l'âme avec le mariage humain.

Le texte le plus direct, le seul même qui, dans le Nouveau Testament, semble vouloir enseigner comme une vérité révélée l'analogie du mariage spirituel pour exprimer l'union de l'âme au Christ, est ce passage de l'Épître aux Éphésiens : « ... *Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé son Église et s'est livré lui-même pour elle pour la sanctifier... Ce mystère* (le mariage chrétien) *est grand, je veux dire par rapport au Christ et à l'É-*

(1) Cf. LAGRANGE, O.P., *Évangile selon saint Jean*, in h. l.
(2) Cf. LAGRANGE, O.P., *Évangile selon saint Marc*, in h. l.
(3) Cf. DUPERRAY, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul* pp. 10-15.

glise » (Eph., v, 24-30). Mais ce texte a un sens explicitement social et non individuel ; c'est l'Église et non l'âme sainte en particulier que saint Paul nous présente comme l'épouse du Christ.

Le dogme de notre filiation divine dans le Christ, par contre, est mis dans un relief étonnant. Il n'apparaît encore qu'implicitement dans la prédication du Royaume ; il se dessine plus nettement déjà dans l'enseignement des Synoptiques où l'amour du Père céleste pour Jésus et pour nous est révélé de façon si touchante (1) ; il devient le point central de l'enseignement inspiré en saint Jean et en saint Paul.

L'Évangile de saint Jean est l'Évangile de notre vie en Jésus, le Fils unique incarné pour nous faire enfants du Père dans la communion de sa grâce et de son amour.

Le Prologue nous dit la mission ou le programme du Verbe Incarné : « *Tous ceux qui le reçurent, il leur donna pouvoir de devenir enfants de Dieu... Oui, le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, et nous avons contemplé sa gloire, gloire qu'un tel Fils unique tient d'un tel Père, plein de grâce et de vérité..., si bien que de sa plénitude nous avons tous reçu* » (Jean, I, 12-16).

Le discours après la Cène et la prière sacerdotale nous montrent la réalisation de ce programme :

« ... *En ce jour-là vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi et moi en vous... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui...* » (Jean, XIV, 1-23).

« ... *Comme le Père m'a aimé, moi aussi je vous aime; demeurez en mon amour...* » (Jean, XV, 9-10).

« ... *Père, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à*

(1) Cf. KARL ADAM, *Le Christ notre frère*, traduit de l'allemand par E. Ricard. — I. *Jésus et la vie.* — II. *La prière de Jésus.*

faire... J'ai manifesté ton nom (le nom et l'amour du Père) aux hommes que tu as tirés du monde pour me les donner... Pour moi je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi..., afin que le monde sache... que tu les as aimés comme tu m'as aimé... Père..., je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux » (Jean, XVII, 4-26 (1). C'est un amour filial qui est ici demandé, répondant à l'amour du Père.

Saint Paul également ramène toute notre vie chrétienne au mystère de notre adoption filiale par le Père dans le Christ :

« *C'est en lui (dans le Christ) qu'il (le Père) nous a choisis dès avant la création du monde pour que nous soyons saints... nous ayant dans son amour prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ* » (Eph., III, 3-7).

« *Rendant grâces à Dieu le Père qui nous a faits capables d'avoir part à l'héritage des Saints... en nous délivrant de la puissance (du mal) pour nous transporter dans le royaume de son Fils bien-aimé* » (Col., I, 11-19).

« *Nous sommes tous les enfants de Dieu le Père par la foi dans le Christ* » (Gal., III, 27).

« *Tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. En effet... vous avez reçu un Esprit d'adoption en qui nous crions : Abba, Père! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Or, si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers, héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui...* » (Rom., VIII, 14-29).

(1) Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*. Introd., pp. CLXIII-CLXVI et in h. l.

*
* *

L'analogie du mariage spirituel paraît moins lumineuse et bien moins féconde pour la foi et la piété que le dogme de notre filiation divine dans le Christ Jésus. Sans opposer des données qui sont toutes divines, il est bon cependant de mettre en plus vif relief, dans notre vie et notre enseignement, les vérités les plus fondamentales et les mieux affirmées.

Nous ne tournerons pas en argument contre le symbolisme du mariage spirituel soit les abus de langage d'une fausse mystique (1) soit la naïve candeur de ces pieux auteurs qui ont forcé l'allégorie au point de choquer le bon goût et la décence (2).

Nous reconnaissons d'ailleurs — et notre conclusion le fera ressortir hautement — les grâces admirables de renoncement, de pureté et d'union divine dont cette doctrine a été la source pour tant de Saints et pour tant de maîtres spirituels. Il n'en reste pas moins vrai qu'*en soi* l'analogie du mariage humain paraît vague quand on veut en presser le sens et s'avère moins féconde que le dogme de notre filiation divine si net, si réel et partant si vital : elle hésite, flotte entre le Christ, le Verbe et l'essence divine. Que de fois elle dévie d'un objet à l'autre et nous déconcerte chez le même auteur, dans la même page!

Trop abstraite aussi est cette formule d'union, et son contenu spirituel. Elle exige un tel travail d'épuration et d'élévation qu'elle est presque vidée de son contenu objectif quand on veut l'appliquer correctement aux choses de

(1) Cf. Pourrat, *op. cit.*, II, pp. 412-413. — Au temps de Gerson, *Bégards*, etc., III, pp. 128-129. — Les *Alumbrados* ou *Illuminés* d'Espagne, etc...

(2) Cf. Vincent, *Saint François de Sales directeur de conscience*, pp. 491-496, Paris, 1925.

l'âme. *En soi*, que reste-t-il de l'analogie du mariage dûment épurée et élevée? Une simple allégorie ou métaphore qui dit les dons divins prodigués à l'âme choisie et les fruits de sainteté portés en retour par cette âme, mais sans rien préciser *par elle-même* sur la nature et sur la beauté de ces dons et de ces fruits.

Combien plus net, plus réel, et partant plus vital est le dogme de notre filiation divine dans le Christ Jésus!

Ce dogme nous met en contact avec le fait toujours actuel et inépuisable du Christ, l'homme qui n'a d'être, d'existence que par la personnalité du Verbe, et qui par là entre dans la filiation divine, c'est-à-dire dans la relation d'amour filial qui à la fois distingue la deuxième personne de la Sainte Trinité de la première et l'unit à elle; l'homme qui en même temps est pénétré, consacré par la sainteté de l'être divin au point que le Père le proclame et son Fils et son prêtre (Hébr., v, 5-6); l'homme dont l'âme est remplie de lumière et de grâce pour vivre la vie qui convient au Fils unique et au prêtre du Père, vie d'amour adorateur et sauveur se consommant ici-bas dans l'obéissance jusqu'à la mort (Jean, I, 14; Hébr., X, 5-7).

Ce dogme nous met en contact avec le fait de notre élection éternelle dans le Christ-Jésus pour être saints dans sa consécration et pour être adoptés dans sa filiation divine après avoir été purifiés en son sang; élection réalisée dans le baptême qui nous a marqués du caractère du Christ et nous a incorporés à sa vie filiale en déversant sur nous une participation de cette vie de lumière et de grâce qui remplit son âme à déborder et qui fait habiter en nous les trois Personnes divines (Éph., I, 3-7; Jean, I, 16; Jean, XIV, 21-23).

Ce dogme nous met en contact de vie avec le filial amour du Christ pour son Père, dans l'Eucharistie, en sorte que Jésus a pu dire en toute vérité : « *Comme le Père m'a envoyé et je vis pour le Père* (*ma vie d'amour*

filial), *ainsi celui qui mange mon Hostie vivra par moi* (*dans la communion de ce même amour...*) » (Jean, VI, 57-58; XV, 9).

*
* *

Tous ces développements semblent rendre plus complexe et plus aiguë la question posée au début : Pourquoi le dogme scripturaire et vital entre tous de notre filiation divine en Jésus est-il relativement rejeté dans l'ombre par le relief et l'éclat donnés au symbolisme du mariage dans ce grand courant du vrai mysticisme qui est la plus belle gloire de l'Église et le plus magnifique épanouissement de la sainteté du Christ?

Ici et là on trouve mentionnées certaines influences psychologiques ou historiques qui auraient pu porter le langage mystique à préférer les allégories métaphoriques du Cantique des cantiques aux textes dogmatiques de saint Jean et de saint Paul :

L'infirmité ou la dureté du pauvre cœur humain moins touché et moins attiré par l'exposé de l'amour du Père céleste qui a donné son Fils unique pour nous faire nous aussi ses enfants que par la comparaison d'un amour plus terrestre et plus sensible.

La fortune inouïe des *Œuvres du Pseudo-Denys* qui a tant réduit la place de Dieu notre Père et du Verbe Incarné en ses spéculations à la fois si abstraites qu'elles volatilisent toute connaissance précise et si absorbantes qu'elles font rêver de je ne sais quelle impossible unité entre le Créateur et la créature.

La diffusion des *Actes des Martyres Romaines*, en particulier de sainte Agnès, qui chante le Christ son Époux en des formules si élevées et si réalistes, formules qui ont été incorporées dans la liturgie du Pontifical romain « *De Consecratione Virginum* ». Et du Pontifical romain, les expressions et les rites les plus caractéristiques dans

le sens allégorique qui nous occupe ont passé dans maint Cérémonial des communautés religieuses pour la vêture ou la profession.

Une littérature plus ou moins romanesque et plus ou moins pieuse assez de mode au Moyen-Age. N'a-t-on pas cru reconnaître une certaine ressemblance de famille, — oh! bien lointaine sans doute —, entre les analyses quintessenciées des « Cours d'amour » et les strophes subtiles et ardentes des chapitres cinquième et sixième du troisième Livre de l'*Imitation de Jésus-Christ* : « Des admirables effets de l'Amour divin » — « De l'épreuve du véritable amant » ? (1) Et, sans parler du succès prodigieux de son « *Livre de l'Amig et de l'Amat* », ne savons-nous pas de Raymond Lulle lui-même que le roman mystique, *Blanquerna*, dont ce livre était tiré, avait eu des précurseurs ou des modèles même dans la littérature mystique des Arabes? (2)

Mais toutes ces explications, même réunies, ne sauraient nous donner pleine satisfaction. Quelque valeur qu'on leur accorde, et peut-être est-elle bien exagérée, leur influence reste subordonnée à celle qui peut seule expliquer le fait surprenant que nous étudions, l'influence de l'Esprit « *qui souffle où il veut* » et à qui il a plu de conduire tant d'âmes saintes jusqu'aux suprêmes degrés de l'union divine à la lumière de cette allégorie que le Cantique des cantiques a empruntée au mariage humain.

Indéniable pour nous serait cette influence du Saint-Esprit, même si elle ne se manifestait par aucun signe particulier, car il s'agit ici d'une œuvre de sanctification, et, avec le Père et le Fils, le Saint-Esprit est vraiment l'agent nécessaire de cette œuvre de vertu infinie. Il s'agit même des âmes les plus pures et les plus aimantes élevées à la sainteté la plus haute; et nous savons que les âmes

(1) Lanson, *Histoire de la Littérature Française*, Paris, 1909, pp. 87-88.
(2) Pourrat, *op. cit.*, III, pp. 124-127.

n'atteignent ces hauteurs qu'à la condition d'être de plus en plus passives sous l'action toute-puissante de l'Esprit-Saint.

Mais cette influence est particulièrement visible et frappante dans la vie et dans la doctrine des grands mystiques, en ce sens que, dans cette vie et dans cette doctrine, la voie allégorique du Cantique, atteignant les sommets, semble se confondre avec la voie dogmatique de l'Évangile de saint Jean et des Épîtres de saint Paul. Il est évident que le même et unique agent de toute sainteté se plaît à illuminer et à transfigurer les âmes choisies à la fois par les analogies de l'amour humain et par le contact réel de l'amour filial de Jésus.

En effet d'une part, comme nous le dit expressément saint Jean de la Croix :

> Dans la vie supérieure du mariage spirituel, l'Époux découvre volontiers à l'âme... ses merveilleux secrets, car un cœur sincère et parfait n'a pas de secrets pour la personne aimée. Ce qu'il se plaît surtout à lui révéler ce sont les doux mystères de son Incarnation, l'économie de la Rédemption des hommes (c'est-à-dire les merveilles de notre filiation divine) ; et comme cette œuvre compte parmi les plus étonnantes de Dieu, rien n'est comparable au bonheur que l'âme éprouve à les pénétrer... (1).

D'autre part, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix et saint François de Sales nous enseignent que l'amour de l'Époux, par ses purifications progressives, élève l'âme à l'adoration parfaite, à la conformité totale à la volonté de Dieu et au zèle ardent pour sa gloire (2) ; et cela revient purement et simplement à cette communion la plus intime et la plus pleine à la vie d'amour filial de Jésus pour le Père à laquelle nous invitent saint Jean et saint Paul, communion à sa prière, à son obéissance jusqu'à la mort, à sa mission de zèle (Jean, XV).

(1) *Cantique spirituel*, III[e] pars, strophe XXII.
(2) Cf. POURRAT, *op. cit.*, III, pp. 229-255 ; pp. 298-308 ; pp. 475-480.

Nous sommes au terme de notre recherche, et nous n'avons plus qu'à adorer et à admirer, dans leur unité transcendante, les voies diverses et mystérieuses mais également sûres, par lesquelles l'Esprit divin mène les âmes à une sainteté unique, l'union de vie avec le Christ dans l'amour du Père céleste.

Chargés d'enseigner la doctrine spirituelle ou de diriger les âmes, nous aurons de plus en plus le respect, le culte de chacune de ces voies.

Toutefois si l'influence du Saint-Esprit ne semblait pas incliner une âme ou un groupe d'âmes vers la voie allégorique du mariage spirituel, le directeur aurait le droit et le devoir de les incliner de préférence vers la voie que nous ouvre la méditation aimante du dogme de notre filiation divine en Jésus. C'était la voie de Marie qui « retenait les paroles (sur le mystère de Jésus), les méditant en son cœur » (Lc, II, 19, 51).

Bien plus, aujourd'hui, devant l'attrait de tant d'âmes pour le dogme pur et vivant et aussi devant les répugnances que certaines semblent éprouver pour toute piété qui leur paraîtrait trop à base de sentimentalité, ne devrions-nous pas *a priori* orienter davantage notre enseignement et notre direction vers ce dogme lumineux et fécond entre tous de notre filiation divine dans le Christ Jésus?

Sainte Thérèse a comme répondu d'avance à notre question en ce texte cité (Cantique des cant., c. 194) :

> Vous ne devez pas vous étonner quand vous rencontrez dans l'Écriture des expressions très vives de l'amour de Dieu pour les hommes... Ce qui m'étonne beaucoup davantage que les paroles du Cantique et me met comme hors de moi, c'est ce que l'amour de Notre-Seigneur lui a fait souffrir pour nous. Je suis loin d'être surprise par les paroles de tendresse du Cantique. Non, ce ne sont pas là des expressions trop fortes; elles n'approchent point de l'affection que ce divin Sauveur nous a témoignée toute sa vie et par sa mort.

C'est comme si elle nous disait : Oui, les allégories inspirées du Cantique nous disent l'Amour divin et nous y élèvent. Mais le vrai cantique de cet Amour, celui qui dépasse toutes les allégories et nous met en contact avec la réalité elle-même, c'est la contemplation du mystère de Jésus, sa venue, sa Passion, c'est notre communion à sa vie filiale. Là est la pleine révélation des divines tendresses ; là est la source de vie et de sainteté.

Oui, nous apprendrons aux âmes à être attentives et dociles à la voix de l'Esprit leur révélant sous n'importe quelle forme le chemin de la sainteté; mais nous n'oublierons jamais que pour les mener plus sûrement et plus haut aux sommets de cette sainteté il n'est rien de tel que de leur apprendre à écouter, méditer et vivre le témoignage toujours actuel que ce divin Esprit rend en notre cœur à Jésus et au Père du ciel, notre Père en Jésus : « *Ille testimonium perhibebit de me* » (Jean, XV, 26). — « *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei* » (Rom., VIII, 16).

Qui dira la douceur et la force de cette rencontre de Jésus, notre Jésus, la douceur et la force de ce sentiment : Je suis l'enfant du Père, l'enfant bien-aimé en Jésus, comme Jésus? N'y a-t-il pas dans cette rencontre, dans ce sentiment, l'expérience, la touche la plus réelle de la vie de la grâce en nous, la participation à la joie même du cœur de Jésus (Jean, XV, 11), l'objet de la Prière suprême de notre Pontife (Jean, XVII), et enfin l'avant-goût du ciel tel qu'il sera quand nous y entrerons, « héritiers du Père et cohéritiers du Christ »?

J. GRIMAL, S. M.

Gerson et l' « Imitation »

(*Suite et fin*)

5. Les lettres spirituelles attribuées a Gerson

Gerson a laissé un certain nombre de lettres spirituelles. Nous avons eu l'occasion d'en citer deux, l'une à Pierre d'Ailly, l'autre au Provincial des Célestins. Le lecteur a pu se rendre compte que leur ton ne rappelle guère celui de l'*Imitation*. Remplies de références aux auteurs spirituels, et surtout à ses propres ouvrages, elles portent trop la marque de la méthode, de la terminologie et des discussions scolastiques, pour ne rien dire des procédés mnémotechniques et des autres industries ascétiques qu'elles mettent en honneur.

Il n'en va pas de même d'un groupe de cinq lettres qui se lisent dans la plupart des éditions de Gerson (1). Ici aucune trace d'érudition ni de pédanterie ; rien qui sente l'École; rien non plus d'artificiel ni de guindé. Tout est simple et naturel : fond et forme, tout respire l'*Imitation*.

Aussi est-ce principalement sur ces cinq lettres que les partisans de Gerson s'appuient pour soutenir ses droits

(1) Ce sont les lettres intitulées : *Epistola incitativa ad spiritualem profectum ; de custodia habenda ad seipsum ; pro confortatione cuiusdam tentati ; de conversione et perseverantia in bono proposito ; de pia memoria defunctorum* (*Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 746-758).

au nom de la critique interne. Quand Gence veut prouver qu'entre l'*Imitation* et les œuvres du Chancelier il y a conformité parfaite de style et de doctrine, c'est à ces lettres qu'il emprunte de préférence ses arguments. Vert, dans ses *Gersoniana*, n'a pas d'autre tactique : « Quand les Kempistes voudront trop triompher, dit-il, objectez-leur les lettres. » C'est aussi ce qu'a fait J. Darche, et, plus récemment, Dom J.-B. Monnoyeur, O. S. B.

Ces lettres sont-elles vraiment de Gerson ?

Et d'abord, n'est-il pas étrange que, dans l'œuvre immense du Chancelier, on ne trouve à rapprocher de l'*Imitation* que ces cinq pauvres lettres, et que ce soit toujours sur elles qu'on se rabatte ? N'est-ce pas avouer, d'un côté, que ces lettres détonnent dans l'ensemble des œuvres de Gerson ? et, de l'autre, que les ouvrages authentiques du Chancelier n'offrent guère de ressemblance avec l'*Imitation* ?

Si nous consultons les documents historiques, les titres de Gerson n'apparaissent pas plus solides.

Il n'existe en faveur de Gerson, comme auteur des cinq lettres, aucune tradition ancienne. Elles ne lui sont attribuées que dans les éditions de ses œuvres à partir de l'année 1488.

Encore importe-t-il d'observer qu'elles ne figurent pas dans la première édition des œuvres de Gerson, publiée à Cologne en 1483-1484 chez Koelhoff. C'est seulement dans la deuxième édition, celle de Strasbourg 1488, qu'elles apparaissent pour la première fois. De là elles passèrent dans toutes les éditions postérieures, et même dans quelques manuscrits.

On connaît, en effet, deux manuscrits copiés sur l'édition de Strasbourg 1488. L'un se trouve à la bibliothèque de l'Université de Marbourg (ms. D. 32), l'autre à celle de Wolfenbüttel (ms. Helmstedt G. 13.657).

Ce dernier mérite d'être remarqué. Il provient du monastère des chanoines réguliers de Hamersleben, qui s'u-

nit en 1453 à la Congrégation de Windesheim (1). Ce monastère possédait un exemplaire de la première édition des œuvres de Gerson, parue à Cologne, 1483-1484, en quatre volumes. S'étant aperçus que cette édition ne contenait pas un certain nombre de pièces qui figuraient dans celle de Strasbourg 1488, les religieux se mirent en devoir de compléter leur exemplaire (2). C'est ainsi qu'ils copièrent entre autres les cinq lettres spirituelles. Mais en même temps ils eurent soin de noter que celles-ci étaient l'œuvre, non pas de Gerson, mais d'un chanoine régulier (3). Une main contemporaine fit remarquer en outre qu'elles étaient en réalité de Thomas a Kempis et se trouvaient imprimées parmi ses œuvres dans l'édition de Nuremberg 1494 (4). C'est sans doute une distraction

(1) Sur ce manuscrit, cf. J. Schwab, *Johannes Gerson*, Wurzbourg, 1858, pp. 779-780; K. Hirsche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi*, Berlin, 1873, t. I, pp. 302-306; M. Pohl, *Thomae Hemerken a Kempis opera omnia*, Friburgi, 1918, t. IV, p. 518.

(2) Au début du manuscrit on lit ces mots : « Liber monasterii beati pancratii martiris In hamersleue Ordinis canonicorum regularium, Halberstadensis dyocesis In quo supplentur diuersa opuscula, sermones, epistole, carmina et cetera, magistri iohannis de gersonno, que non habentur in quatuor voluminibus nostris impressis. Et signantur in sequenti folio. »

(3) Dans le corps même du manuscrit, au fol. 148, le texte des lettres commence ainsi : « Epistola incitatiua ad spiritualem profectum facta a quodam regulari. » Dans la table des matières, au début du volume, elles sont inscrites comme il suit, de première main : « Item quinque epistole devote. Prima incitativa ad spiritualem profectum a quodam regulari. »

(4) Au-dessous des mots « quinque epistole devote », dans la table des matières, elle a inscrit : « fratris thome kempis ». Puis, au fol. 148, dans le titre, à la suite des mots « a quodam regulari », elle a ajouté : « scilicet fratre thoma de kempis canonico ». Enfin, au-dessus du titre, à la même page : « Epistole sequentes thome kempis sunt, et alie tres habentur inter opuscula eius fol. 131. » De fait, dans l'édition de Nuremberg 1494, ces lettres se lisent fol. 130°°-134°°.

qui a fait dire à Dom Monnoyeur que ce manuscrit attribue les lettres à Gerson (1).

On pourrait se demander si Dupin, le dernier éditeur des œuvres du Chancelier (Anvers, 1706), a utilisé des manuscrits pour établir le texte de nos cinq lettres. Il nous prévient, en effet, que, pour l'ensemble des lettres spirituelles de Gerson, il a collationné le texte imprimé avec les manuscrits 463 et 698 de Saint-Victor (2). Ces deux manuscrits sont conservés actuellement à la Bibliothèque Nationale à Paris (lat. 14907 et 14902). Ils contiennent bien, en effet, deux lettres authentiques de Gerson, mais on n'y trouve aucune des cinq lettres contestées (3). Dupin a simplement réimprimé le texte de l'édition de Strasbourg 1488, en se contentant de le retoucher par endroits.

Tout se ramène, par conséquent, à l'édition de Strasbourg 1488. Or, quelle peut bien être la valeur de ce témoignage? Postérieur de soixante ans à la mort de Gerson, il n'est appuyé par aucun document plus ancien. Au surplus, il est difficile de reconnaître à l'édition de 1488 une autorité absolue : aux ouvrages authentiques du Chancelier elle a mêlé quantité d'apocryphes, qui ont passé pour la plupart dans les éditions suivantes : celle de Dupin en contient encore dix-sept. L'avertissement placé en tête du troisième volume exprime d'ailleurs en toute franchise l'intention de l'éditeur d'ajouter aux écrits de Gerson d'autres œuvres, qui, « pour n'être pas de lui, ont pourtant quelque rapport avec les siennes (4) ».

(1) Un autre manuscrit du même monastère de Hamersleben (Berlin, lat. 355), contenant la première lettre, l'attribue pareillement à un chanoine régulier. Cf. Pohl, t. IV, pp. 500-501.

(2) *Opera*, t. I, p. 8, et t. III, col. 741.

(3) Cf. Pohl, *Opera Thomae Hemerken a Kempis*, t. IV, p. 521.

(4) « Annectuntur denique huic operi tractatus aliquot, qui, licet sint aliorum, operibus tamen Johannis de Gerson non parum conveniunt » (éd. Strasbourg, 1488, t. III, fol. aij). Suivent alors les titres de onze traités, dont les deux derniers sont deux autres lettres de Thomas a Kempis : « Epistola quaedam de instituto Mar-

La Préface, dans laquelle Pierre Scott fait l'éloge du Chancelier, rappelle, de son côté, qu'« il y a des ouvrages qu'on attribue parfois à Gerson, bien qu'ils aient un auteur certain; tel le livre *De contemptu mundi* (l'*Imitation*); car il est notoire qu'il a été publié par un chanoine régulier du nom de Thomas; aussi n'a-t-il pas été inséré dans les œuvres de Gerson (1) ».

Les partisans du Chancelier ont donc mauvaise grâce de vouloir exploiter contre Thomas a Kempis l'édition de Strasbourg 1488. Non seulement elle attribue l'*Imitation* au chanoine du Mont-Sainte-Agnès avec une fermeté qui ne laisse rien à désirer, mais, pour ce qui regarde les cinq lettres qu'elle contient, on est en droit de se demander si l'éditeur les a jamais considérées comme une œuvre authentique de Gerson. Il est probable qu'il les a simplement rapprochées des ouvrages du Chancelier, parce qu'elles lui semblaient présenter quelques rapports avec eux (2). Son témoignage, en tous cas, isolé, tardif et si peu sûr, ne saurait prévaloir contre la tradition constante et dûment appuyée qui, depuis un demi-siècle déjà, parlait en faveur d'a-Kempis.

thae et cuiuslibet fidelis dispensatoris. Epistola de commendatione solitudinis ac de silentio, et cetera. » Chose curieuse, ces traités-là n'ont pas été insérés dans l'édition; ils semblent avoir été écartés au dernier moment. — De même, au fol. a 3ro du 1er vol. on lit : « Inter hec autem opera [Gersonis], licet nonnulla sint quae Johannis de gerson non esse verisimilius sit, ut est tractatus contra proprietarios... et si qui plures reperiantur, tamen quia auctor alius non patebat ideo loco suo perstiterunt. »

(1) « Alii tractatus, qui sibi (Gersoni) nonnumquam tribuuntur, sed tamen auctorem certum habent, ut est libellus De contemptu mundi, quem constat a quodam Thoma canonico regulari editum, et plures alii, non sunt operibus suis inserti. Verum nonnulli ad finem operis propter conformitatem materiarum subiuncti. » Ed. Strasbourg, 1488, t. I, fol. a 3ro. Cette préface est reproduite dans *Petri Schotti Lucubraciunculae*, Strasbourg, 1498, fol. CXLIXvo.

(2) Chacune des trois lettres authentiques de Gerson qui précèdent est attribuée expressément et séparément au Chancelier. Les cinq lettres en litige, au contraire, ne portent aucune attribution.

Dès l'origine, en effet, et aussi haut qu'on puisse remonter, les cinq lettres spirituelles qu'on voudrait attribuer à Gerson apparaissent sous le nom de Thomas a Kempis.

Le plus ancien manuscrit que l'on en connaisse est celui de Cambrai 835, qui renferme un certain nombre d'ouvrages de Thomas a Kempis. Écrit en 1438, il est antérieur de cinquante ans à l'édition de Strasbourg (1). De plus, les divers renseignements qu'il contient sur les œuvres de Thomas sont d'une authenticité parfaite, puisqu'ils n'ont pu provenir, directement ou indirectement, que du Mont-Sainte-Agnès.

Cela ressort non seulement de la teneur même des notices qui accompagnent le texte, mais aussi du fait que le manuscrit de 1438 remonte, immédiatement ou par un intermédiaire perdu, aux autographes mêmes de Thomas a Kempis (2). Ces autographes se trouvaient naturellement entre les mains de l'auteur; c'est donc forcément à ce dernier ou à ses confrères qu'il a fallu s'adresser pour en obtenir copie. D'où il faut conclure que le témoin de 1438, attribuant au chanoine du Mont-Sainte-Agnès l'*Imitation* et les cinq lettres spirituelles, est un témoin de premier ordre et mérite pleine confiance (3).

(1) Nous en avons parlé longuement dans *La Vie Spirituelle* de janvier 1926; Supplément, pp. 101-16.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle, l. c.*, pp. 113-116.

(3) Dom Monnoyeur est d'un autre avis. Il estime que ce qui infirme la valeur du manuscrit de 1438, c'est précisément le fait qu'il a dû être copié sur les autographes de Thomas a Kempis; voyant que ces autographes avaient été écrits de la main de Thomas, le copiste en a conclu que Thomas était l'auteur des traités qui y étaient contenus, alors que (d'après D. M.) il en était simplement le transcripteur. A ce compte on pourra révoquer en doute l'authenticité de n'importe quel ouvrage de n'importe quel auteur. — Dom M. reproche aussi au copiste de 1438 « des *lapsi* (sic) grossiers » et « une certaine dose d'étourderie ». Cette étourderie consiste surtout à ranger parmi les œuvres d'a-Kempis les cinq lettres spirituelles « de Gerson ». Nous savons à quoi nous en tenir sur ce point.

Le manuscrit 227 d'Utrecht (1) fait pendant à celui de Cambrai et dérive lui aussi — sans doute par un intermédiaire commun — des autographes du Mont-Sainte-Agnès (2). Il renferme la même série d'opuscules, disposés dans le même ordre et présentant ordinairement les mêmes variantes. Le nom de Thomas a Kempis ne s'y lit qu'en tête de la série et à la fin. Mais on ne peut guère douter que le copiste n'ait voulu couvrir de ce nom tout l'ensemble des opuscules qu'il transcrivait.

S'il faut admettre que les deux manuscrits d'Utrecht et de Cambrai ne se rattachent aux autographes que moyennant un intermédiaire commun — et l'hypothèse est, en effet, des plus plausibles —, cet ancêtre commun, qui, lui, aurait été copié directement sur les autographes, doit remonter au temps où Thomas était sous-prieur (1425-1429), puisque le manuscrit de Cambrai lui donne ce qualificatif. Ce serait donc dès cette époque, c'est-à-dire dès l'origine (3) et plus de quarante-deux ans avant sa mort, que Thomas a Kempis a été considéré au Mont-Sainte-Agnès comme auteur de l'*Imitation* et de nos cinq lettres spirituelles (4).

(1) C'est sans doute ce manuscrit que Dom Monnoyeur entend désigner, quand il parle, à plusieurs reprises, du ms. 227 (ailleurs 297) de l'Université de Trèves.

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, janv. 1926, Supplément, p. [116]; édition de Pohl, t. I, pp. 396-397; t. IV, p. 585, et l'apparatus critique, t. I, pp. 468-514; t. IV, pp. 675-683.

(3) On peut établir que *l'Imitation* a dû être achevée vers 1426. La plus ancienne copie du *premier* livre est de 1424; la plus ancienne copie des quatre livres ensemble est de 1427. Le plus ancien témoignage concernant l'auteur est de 1428. La première citation, de 1430. Cf. *La Vie Spirituelle*, nov. 1925, Supplément, pp. [1]-[15]; et janv. 1926, Suppl., pp. [97]-[101].

(4) Ce prototype commun des manuscrits de Cambrai et d'Utrecht, copié directement sur les autographes dans les années 1425-1429, pourrait être le document du Mont-Sainte-Agnès sur lequel François de Backer s'appuyait en 1571 pour dire que Thomas a Kempis a publié l'*Imitation* en 1426 : sans doute la copie officielle mise par la maison à la disposition de ceux qui voulaient transcrire l'*Imitation* et les autres ouvrages d'a-Kempis. Cf. *La Vie Spirituelle*, janv. 1926, Suppl., p. [100].

Mais, que ce soit à partir de 1425-1429, ou de 1438, qu'elle se manifeste, il est certain que cette tradition s'est toujours maintenue parmi ceux qui ont connu l'humble chanoine et ont vécu à ses côtés. De son vivant comme après sa mort, ils ont toujours été convaincus que c'était lui qui avait composé ces opuscules.

On ne peut pourtant les accuser d'avoir trop exalté les mérites de leur confrère. La notice nécrologique qu'ils lui ont consacrée est rédigée en termes discrets et presque réservés, à telles enseignes que les adversaires d'a-Kempis en ont profité pour dire que, dans sa propre maison, il était considéré comme un écrivain sans grande valeur. Une seule phrase résume toute son activité littéraire : « Il a composé divers opuscules pour l'édification des jeunes, en un style simple et facile, mais d'une profondeur remarquable et qui produisent des fruits merveilleux : *ser praegrandes in sententia et operis efficacia* (1). »

Sans ces derniers mots, que les adversaires ont ordinairement l'habileté de supprimer, il serait difficile, il faut l'avouer, de reconnaître l'auteur des quatre livres de l'*Imitation*. Et la notice s'achève sans nous livrer le titre d'aucun des trente-huit opuscules composés par le pieux chanoine (2).

Deux ans à peine s'étaient écoulés depuis sa mort, quand les religieux du Mont-Sainte-Agnès songèrent à publier quelques-uns de ses ouvrages. Tout porte à croire, en effet, que l'édition partielle de ses œuvres, parue à Utrecht vers 1473, a été faite par leurs soins, ou en tout cas avec leur concours. Les cinq lettres spirituelles y figurent en bonne place, en compagnie de deux autres lettres-traités : *De Maria et Martha* et *De solitudine et silentio*,

(1) *Chronica Montis Sanctae Agnetis* (Pohl, t. VII, p. 466).

(2) « Donc, conclut Dom Monnoyeur, le rédacteur de la notice savait pertinemment, comme tout l'entourage immédiat de Thomas, que ce dernier n'avait point composé l'*Imitation*? » La conclusion dépasse légèrement les prémisses.

comme dans les manuscrits de Cambrai et d'Utrecht (1).

Mais voici que, à l'occasion de cette édition, l'on voudrait nous persuader que Thomas a Kempis n'est pas l'auteur proprement dit de ces divers opuscules, mais le simple *compilateur* ou *réviseur*, sous prétexte que son activité littéraire est désignée sous les termes *compilare* et *dictare* (2).

C'est vouloir jouer sur les mots et commettre un anachronisme. Il faut prendre les termes dans le sens qu'ils ont dans la langue dans laquelle ils sont employés et à l'époque de celui qui les emploie, faute de quoi l'on s'expose à des confusions lamentables. Au quinzième siècle le mot latin *compilare* n'a pas le sens que nous donnons aujourd'hui au mot français *compiler* ; dans son acception la plus commune il est tout simplement synonyme de *composer*.

Il serait facile d'en donner de nombreux exemples. Gerson se sert couramment du terme *compilare* quand il parle de ses propres ouvrages. Son frère Jean en fait autant dans sa lettre sur les œuvres du Chancelier. Faudra-t-il donc dire que Gerson n'est pas le véritable auteur des œuvres qu'il s'attribue lui-même, mais qu'il en est le simple compilateur, ou bien le *réviseur* ?

Car Gerson et son frère se servent pareillement du

(1) On sait que l'*Imitation* n'a pas été comprise dans ce premier choix d'ouvrages. La raison de cette omission se trouve sans doute dans le fait que l'*Imitation* venait d'être publiée à Augsbourg, sous le nom de Thomas a Kempis (vers 1472). On aura jugé superflu de la réimprimer aussitôt. De fait elle ne sera éditée de nouveau qu'une dizaine d'années plus tard.

(2) « Incipit tabula diversorum sermonum ac epistolarum, deuotorumque tractatuum, quos inter alia ad gloriam et honorem Sancte et individue trinitatis, glorioseque virginis marie dei genitricis *compilauit. dictauit* titulisque ac capitulis distinxit deuotus ac religiosus vir frater thomas a kempis presbyter, canonicus regularis, professus ac defunctus in monte sancte agnetis virginis ac martiris prope zvuollis, diocesis traiectensis. »

terme *dictare* (1). Si l'interprétation que l'on propose de ce mot était exacte, il faudrait en conclure que Gerson a passé sa vie à donner une forme rythmée et rimée aux ouvrages d'autrui, ce que personne, assurément, ne voudra jamais admettre.

Je sais bien qu'en dehors du sens plus large, qui en fait un équivalent du verbe *composer*, le terme *dictare* peut s'entendre aussi en un sens plus restreint : « écrire en un style orné, plus spécialement en un style rythmé et rimé, ou muni d'assonances ». Et ce sens conviendrait admirablement à l'*Imitation* et aux autres œuvres de Thomas a Kempis, qui se distinguent, en effet, par cette particularité remarquable, totalement absente des œuvres de Gerson. Mais je doute fort que l'on puisse trouver l'exemple d'un cas où l'expression « dictare aliquod opusculum » doive se rendre par « donner à un ouvrage, déjà existant, une forme rythmée et rimée (2) ».

Rien ne s'oppose, par conséquent, à ce que nous traduisions comme il suit le titre de l'édition d'Utrecht 1473 : « Choix d'ouvrages composés par Thomas a Kempis en un style rythmé et rimé » ; et nous avons le droit de maintenir que les confrères de l'humble chanoine le considéraient bel et bien comme le véritable *auteur* des opuscules qu'ils publiaient, donc aussi des cinq lettres spirituelles que, quinze ans plus tard, l'éditeur de Strasbourg joindra aux œuvres de Gerson.

(1) Voyez par exemple dans le *De examinatione doctrinarum* : « Circa quod tempus opusculum *compilavi* seu lectionem unam de distinctione revelationum verarum a falsis... Dixique mecum : quid *dictas*? quid scribis? » (*Opera*, éd. Dupin, t. I, col. 21). Et Jean Gerson, dans sa lettre sur les ouvrages de son frère : « Opuscula quae a germano meo *compilata* cognoscimus :... plurima per eum *dictata* :... egregia *scripsit* opuscula ;... ea quae *composuit*. »

(2) De même le verbe *compilare*, — on disait aussi *copulare*, — pouvait avoir le sens plus restreint du mot français *compiler* ; mais alors on avait soin de préciser par quelque addition qui en déterminât la portée : par ex. *in unum compilare*, ou *ex diversis doctoribus compilare*.

Quand ils établirent, en 1488 ou un peu auparavant (1), le catalogue des œuvres de Thomas a Kempis, ils ne manquèrent pas d'y insérer, à côté de l'*Imitation*, « la lettre *De Maria et Martha*, avec les autres lettres : *Epistola de maria et martha cum aliis epistolis* ». Ce catalogue ayant été dressé d'après les mêmes autographes qui ont servi de modèle aux deux manuscrits de Cambrai et d'Utrecht, il est difficile de douter que les cinq lettres spirituelles n'y soient comprises.

Nous en avons pour garant un religieux du Mont-Sainte-Agnès, qui fut formé par les disciples immédiats de Thomas a Kempis, Jean Mombaer. Ayant à citer la lettre *De pia memoria defunctorum*, il l'attribue sans hésiter à « notre très pieux Thomas a Kempis, bien que quelques-uns la mettent sous le nom de Gerson ». « Mais, ajoute-t-il, il est clair comme le jour qu'elle n'est pas du Chancelier (2). »

Ce témoignage est d'autant plus remarquable que Mombaer, un des plus grands érudits de son temps, connaît à fond toute l'œuvre de Gerson, pour qui il professe la plus grande admiration et dont il s'inspire à chaque instant. Dans son *Rosetum* il le cite plus de deux cent trente fois !

Il y avait donc, en faveur de Thomas a Kempis, une tradition ferme et constante, qui avait pris naissance dans son entourage immédiat dès le lendemain de la publication de l'*Imitation* : tradition que, durant plus de quarante ans, Thomas laissa s'accréditer et se perpétuer autour de lui. Peut-on souhaiter meilleure garantie ?

(1) Le manuscrit qui nous a conservé ce catalogue (La Haye, Bibl. Roy., 75 G. 70, fol. 230ᵛᵉ-231ᵛᵉ) porte en effet la date de 1488.

(2) « Ut optime ad hoc cohortatur devotissimus Thomas noster a Kempis, in Epistola de pia memoria defunctorum, ab aliquibus Gerson inscripta, sed patulum est quod non sit eius » (*Rosetum exercitiorum spiritualium*, Manducatorium, tit. XII, alphab. 35, éd. Milan 1603, p. 324). — On sait que Mombaer revendique aussi pour Thomas a Kempis la paternité de l'*Imitation*; cf. P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain, 1928, p. 66, note 2, et p. 143, note 1.

Ajoutez à cela le témoignage des manuscrits. Sur les dix manuscrits que l'on connaît des lettres spirituelles, il n'y en a qu'un seul qui mette en avant le nom de Gerson, encore est-ce une simple copie de l'incunable de Strasbourg 1488. Tous les autres sont favorables au chanoine régulier, sauf un, du début du XVI[e] siècle, qui est anonyme (1).

En face de cette masse compacte de témoignages l'unique édition de Strasbourg fait pauvre figure, si tant est qu'elle ait voulu vraiment attribuer à Gerson les cinq lettres spirituelles qu'elle a jointes à ses œuvres.

Entre les deux candidatures personne n'hésitera, surtout quand on se donne la peine d'examiner le texte même des lettres. On ne pourra que se ranger à l'avis de Mombaer : « Il est clair comme le jour qu'elles ne sont pas de Gerson : *patulum est quod non sint eius.* »

Nous avons déjà remarqué que les partisans de Gerson eux-mêmes sont obligés d'avouer, implicitement, que ces cinq lettres ne ressemblent guère aux autres et détonnent dans l'ensemble des œuvres du Chancelier. Si les idées exprimées n'offrent pas de divergence fondamentale, la manière de les présenter est toute différente. Il faudrait supposer que Gerson a dépouillé toutes ses habitudes pour prendre celles d'a-Kempis.

Les quelques difficultés qu'on tire du contenu des lettres ne sont pas très sérieuses. Je ne parle pas de la prétendue opposition doctrinale que l'on croit découvrir entre les lettres et les autres ouvrages de Thomas a Kempis, au sujet de la vision intuitive. Le R. P. G. Clamens a clairement démontré l'inanité de cet argument dans sa belle étude sur *La dévotion à l'humanité du Christ dans*

(1) On trouvera l'indication et la description de ces manuscrits dans les *Epilegomena* de l'édition de Pohl, *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia*, t. IV.

la spiritualité de Thomas a Kempis (1). Nous aurons, du reste, l'occasion d'y revenir ailleurs.

Voici la principale difficulté qu'on nous oppose : dans la quatrième lettre « Gerson s'écrie, presque littéralement comme au chap. 3 du l. I de l'*Imitation* : Rappelle-toi tes anciens compagnons d'étude : où sont-ils maintenant ?... Combien sont déjà morts ! Combien errent encore dans le monde !... Tu l'as entendu : les uns s'en vont à Rome, à la quête de quelque bénéfice ; d'autres poursuivent à Paris leur carrière universitaire en vue de conquérir le grade de docteur, d'autres sont déjà nantis de quelque dignité ou prélature et jouissent de la considération du peuple (2) ». Et l'on nous demande triomphalement « à quel étudiant parisien pourrait bien avoir écrit le bon Hemerken, vivant *in angulis* » ?

Il n'avait que l'embarras du choix. Les étudiants hollandais étaient alors nombreux à Paris. Thomas a Kempis a noté lui-même que plusieurs d'entre eux venaient des écoles, alors si célèbres, de Zwolle, et il fait remarquer que du temps du recteur Jean Cele († 1417) ces écoles ont fourni aux Universités de Paris, de Cologne et d'Erfurt, ainsi qu'à la Curie romaine, nombre de sujets remarquables (3). Comme le bon recteur aimait à conduire ses

(1) Lyon, 1931, pp. 106-117.

(2) « Audisti... alios Parisius residere et ad magisterium tendere, alios perceptis dignitatibus et praelaturis in medio populi iam exaltatos esse » (Gerson, *Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 755 ; Thomas a Kempis, *Opera*, éd. Pohl, t. IV, p. 475).

(3) « Multi ex auditoribus eius, cum fundamentalia congrua iecissent, ad altiora studia longius evolarunt, et studiose agentes in brevi sunt ad magisterium provecti ; quidam vero ampliori insistentes doctrinae meruerunt in numero doctorum computari. Novit Parisius magna, fatetur Colonia sancta, agnoscit Erfordia, nec ignorat curia Romana, quantos ex se emiserit litteratos viros schola Zwollensis ;... quorum quidam, virtutum gratia praediti, monasteriorum patres ac rectores ecclesiarum sunt effecti... Scabini multi (Zwollenses) erant eruditi, quondam magistri Johannis discipuli » (*Chronica Montis Santae Agnetis*, éd. Pohl, t. VII, pp. 512, 510, 513). Tout cela s'applique à merveille à ce qui est dit dans la lettre.

élèves au Mont-Sainte-Agnès, Thomas a Kempis a pu en connaître plus d'un.

Il n'y a, du reste, qu'à ouvrir son *Dialogue des novices*. On y lira, au chap. VI du premier livre, l'histoire d'un étudiant de Deventer, que ses anciens condisciples cherchaient à attirer à l'Université de Paris, où ils poursuivaient leurs études. La mort soudaine et presque simultanée de deux d'entre eux, suivie bientôt de celle de plusieurs autres, le fit réfléchir et le décida à entrer chez les chanoines réguliers. Ce jeune homme de Deventer (ancien compagnon d'étude de Thomas?) ne rappelle-t-il pas le destinataire de la lettre, et ne croirait-on pas qu'il s'agit du même personnage?

Une seconde difficulté est empruntée à la lettre sur le souvenir des défunts. Il y est dit : « Voilà déjà longtemps, *mon cher frère*, que je m'étais proposé de suggérer à *ta* charité quelques réflexions sur le souvenir qu'il faut avoir des défunts, et avant tout de *nos* parents et amis particuliers et de tous les dévots (1). » Il serait « visible » que l'auteur s'adresse ici à un frère selon la chair, puisqu'il dit : *nos* parents; la suite de la lettre montre, par ailleurs, que ce frère n'était pas encore prêtre. D'où il faudrait conclure que Thomas a Kempis n'a pu écrire cette lettre à son unique frère Jean, qui était son aîné de beaucoup et qui avait déjà reçu le sacerdoce quand lui, Thomas, n'avait pas encore douze ans.

C'est donner à l'expression « nos parents » un sens qu'elle n'a pas nécessairement. A la fin de la lettre l'auteur laisse entendre d'une façon suffisamment claire que celui à qui il s'adresse n'est pas son frère selon la chair : « Pense souvent à la mort de ceux qui *te sont chers* :

(1) « Multum iam temporis praeteriit, dilecte frater, quo decreveram aliquid pro pia memoria defunctorum caritati tuae insinuare, et maxime parentorum nostrorum et amicorum specialium, omniumque devotorum » (GERSON, *Opera*, éd. Dupin, t. III, col. 756; THOMAS A KEMPIS, *Opera*; éd. Pohl, t. IV, p. 479).

carissimorum tuorum recogita obitum. » S'il avait été son frère il aurait dit : ceux qui *nous* sont chers.

C'est donc bien en vain que l'on a tenté d'enlever à Thomas a Kempis ces cinq lettres spirituelles. Elles sont son œuvre indiscutable.

Dès lors nous sommes en droit d'y chercher une preuve nouvelle en faveur d'a-Kempis comme auteur de l'*Imitation*, preuve que ses adversaires ne pourront contester. Car, ils le déclarent eux-mêmes : « Certes, si, par impossible (?), les admirables lettres spirituelles du docteur très chrétien étaient de Thomas de Kempen, comme le prétend Pohl, elles appuieraient sa candidature à la paternité de l'*Imitation*, dont elles sont étrangement pleines et dont elles reproduisent jusqu'au rythme. » « Ces lettres sont remplies des pensées et des expressions de l'*Imitation* »; « elles trahissent à chaque ligne » le chef-d'œuvre. « Elles ont la profondeur et la logique pratique, sans rien d'affecté ni d'artificiel, de l'*Imitation*. » « Elles ont une valeur semblable et un enseignement parallèle. »

Il nous est particulièrement agréable de cueillir sur des lèvres si peu suspectes un si bel éloge des lettres spirituelles de Thomas a Kempis. Nous tenons seulement à ajouter que ce qui est dit des lettres se vérifie avec autant d'exactitude de toutes ses autres œuvres, sans exception. « Elles sont étrangement pleines de l'*Imitation*. »

Dom J. Huijben, O. S. B.

Un plan de théologie ascétique et mystique

Des divers côtés on nous a demandé comment pourrait être ordonné un traité de théologie ascétique et mystique qui tiendrait compte de cette vue profonde de saint Jean de la Croix que nous avons souvent soulignée, et qui est trop négligée par bien des auteurs, savoir que la purification passive des sens bien supportée est comme une seconde conversion qui marque le passage de la voie des commençants à la voie illuminative des progressants et que la purification passive de l'esprit, en des formes variées, est comme une troisième conversion plus ou moins profonde, ou une transformation, qui marque le passage de la voie illuminative des progressants à la voie unitive des parfaits.

Nous avons plusieurs fois insisté sur ce point et signalé les textes caractéristiques de saint Jean de la Croix qui le concernent (1). Il suffit d'en rappeler ici deux tout à fait importants : « *La purification passive des sens est commune*, elle se produit chez le grand nombre des *commençants* » (*Nuit obscure*, l. I, ch. 8). « Dieu commence à se communiquer non plus par les sens comme auparavant au moyen du raisonnement..., mais d'une façon purement spirituelle, en un acte de simple contemplation » (*Nuit obscure*, l. I, ch. 9, 3e signe). « *Les progressants* ou avancés se trouvent dans la *voie illumi-*

(1) *Perfection chrétienne et contemplation*, 7e édition, t. I, pp. 174-187 : « La pleine perfection de la charité présuppose les purifications passives des sens et de l'esprit. »

Item *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, « Les Croix de la sensibilité et l'entrée dans la voie illuminative », pp. 458-528 ; « Les Croix de l'esprit qui préparent la vie d'union », pp. 549-656.

native, c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse* » (*Nuit obscure*, l. I, ch. XIV début). Enfin, en traitant des défauts des avancés, de l'orgueil qui se trouve encore en eux, saint Jean de la Croix parle de la nécessité « de la forte lessive de la Nuit de l'esprit, sans laquelle la pureté requise pour l'union divine fera toujours défaut » (*Nuit obscure*, l. II, ch. II).

Pour tenir compte de ces deux phases importantes, ou mieux de ces deux transformations de la vie spirituelle qui marquent le passage d'une voie à une voie supérieure, nous proposons le plan suivant auquel nous avons longuement réfléchi et que nous nous réservons de perfectionner en le développant. Nous y indiquons les références aux ouvrages où nous avons déjà traité ces questions.

Nous y notons aussi une chose qu'on oublie parfois et même assez souvent dans les traités de théologie ascétique et mystique : comment aux trois âges de la vie spirituelle on doit vivre du saint sacrifice de la messe, sommet de chacune de nos journées, sommet que, dans notre voyage vers l'éternité, nous devons contempler de façon toujours plus pénétrante et plus aimante, en nous nourrissant de la grande prière liturgique et en vivant des grandes dévotions au Cœur sacré de Jésus et à Marie médiatrice, dévotions qui doivent manifestement se développer en nous avec le progrès de l'amour de Dieu.

***

De la vie spirituelle et de son développement normal

Introduction. — De la théologie ascétique et mystique : son objet, la lumière sous laquelle elle procède, sa méthode, sa division, sa terminologie. — Position du problème de l'unité de la vie spirituelle : l'ascétique est-elle de soi ordonnée à la mystique?

Ire PARTIE

Des sources de la vie intérieure et de sa fin

I. *De la nature de la vie spirituelle et de sa fin ultime* : « Vita gratiae est quaedam inchoatio vitae aeternae. » (Cf. *Perfection chrétienne et contemplation*, I, pp. 47-88 et 131-151.)

II. *De l'organisme de la vie spirituelle* : les vertus et les dons. (Cf. *ibid.*, pp. 47-88.)

III. *De la source incréée de la vie spirituelle* ou de la Sainte Trinité qui habite dans les justes. (Cf. *Amour de Dieu et Croix de Jésus*, I, 163-206.)

IV. *De l'influx du Christ rédempteur* dans son corps mystique. Marie médiatrice. (Cf. *ibid.*, 27-53 et 263-273.)

V. *De l'augmentation de la vie spirituelle* par les sacrements, la prière et le mérite. (Cf. *ibid.*, I, 409-446.)

VI. *De la nature de la perfection chrétienne* et de l'obligation, soit générale, soit spéciale, d'y tendre. (Cf. *Perfect. chrét.*, I, 151-174.)

VII. *Des degrés ou des trois âges de la vie spirituelle.* (Cf. *Les trois conversions et les trois voies.* Avant-propos et ch. v.) — « Le Problème mystique contemporain. » (*Perfect. chrét.*, I, 1-47.)

II[e] PARTIE

De la purification de l'âme des commençants

I. *De l'âge spirituel des commençants*, ses caractères. (Cf. *Les trois conv...*, ch. v.)

II. *Des péchés à éviter* et de leurs suites à mortifier. (Cf. *Amour... et Croix...*, t. I, pp. 285-390.)

III. *Des passions à modérer.* (Cf. *ibid.*)

IV. *De la purification active par la mortification* extérieure et intérieure et par l'examen de conscience. Les exigences de la conscience chrétienne. (Cf. *Amour... et Croix...*, ibid.)

V. *De la purification par les sacrements* : La confession sacramentelle. L'assistance au saint sacrifice de la messe. La fréquente communion. La visite au Saint-Sacrement. De la direction spirituelle et de la lecture spirituelle.

VI. *De la purification de l'âme par la prière* : La prière liturgique. L'oraison mentale des commençants, ou méditation discursive qui tend à se simplifier, à devenir plus affective, avec prédominance en elle des actes d'humilité, de foi, d'espérance et d'amour de Dieu. De l'exercice de la présence de Dieu. Du culte de la sainte Vierge. Des consolations sensibles dans la prière. (Cf. *Perfect. chrét.*, I, 244...)

VII. *De la purification passive des sens* : Des défauts des commençants, de leurs illusions, de leur gourmandise spirituelle et de leur empressement souvent suivi de paresse. Des aridités nécessaires pour les purifier. Des tentations et du combat spirituel. Des scrupules. Des afflictions extérieures. De la transition à l'âge des progressants. (Cf. *Amour... et Croix*, II, 458-528, et dans *Les trois conv...* : La 2[e] conversion.)

VIII. *Des commençants attardés*, de l'abus des grâces. (Cf. *ibid.*)

III[e] PARTIE

Le progrès de l'âme sous la lumière du Saint-Esprit

I. *De l'âge spirituel des progressants*, ses caractères. Il convient de considérer d'abord le progrès des *habitus*, des vertus et des dons, pour mieux voir à quels actes il est ordonné. (Cf *Les trois conversions...*, ch. v.)

II. *Du progrès des vertus morales*, de prudence, justice, force (patience), tempérance (chasteté), humilité (son rôle comme vertu fondamentale), douceur.

Les « virtutes purgatoriae ». L'esprit des conseils évangéliques nécessaire à toute âme intérieure. La sanctification progressive des actes ordinaires de la vie quotidienne.

III. *Du progrès des vertus théologales*, de la foi, de l'espérance, de la charité envers Dieu, de la charité fraternelle, grand signe du progrès de l'amour de Dieu.

IV. *Des dons du Saint-Esprit chez les progressants.* De leur docilité au Saint-Esprit. De leur recueillement plus continuel et de la conformité progressive de leur volonté à la volonté de Dieu signifiée par les préceptes, les conseils, les événements. (Cf. *Perfect. et cont.*, 338...)

V. *De l'illumination progressive de l'âme par le sacrifice de la messe et la sainte communion.* Chaque communion devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, puisque chacune doit augmenter en nous la charité. La dévotion progressive au Cœur sacré de Jésus et à Marie médiatrice. (Cf. *Amour de Dieu et Croix...*, II, 847-874, et 433-446.)

VI. *De l'oraison contemplative des progressants* et de ses degrés. (Cf. *Perfect. et cont.*, I, p. 338...) Leur prière liturgique. Leur oraison mentale. L'erreur des quiétistes. Le passage de l'oraison acquise à l'oraison infuse. Toutes les âmes intérieures peuvent-elles aspirer à la contemplation infuse des mystères de la foi; leur est-elle accessible par la docilité au Saint-Esprit, la prière et la croix? Formes assez différentes de cette contemplation chez les purs contemplatifs et chez les âmes vouées à l'apostolat.

VII. *Des défauts des progressants*, l'orgueil qui se mêle à leurs actes. Le discernement des esprits. (Cf. *Amour... et Croix...*, II. 549.)

VIII. *Des croix de l'esprit ou de la purification passive de l'esprit*, des épreuves qui l'accompagnent. La transition à l'âge des parfaits, ou à la voie unitive. Les progressants attardés ou attiédis : l'abus des grâces et la croix mal supportée. (Cf. *Amour... et Croix...*, II, ibid., 549-632.)

IV[e] PARTIE

De l'union à Dieu des âmes parfaites

I. *De l'âge spirituel des parfaits.* Ses caractères. (Cf. *Les trois conversions,* ch. v.)

II. *Des vertus et des dons chez les parfaits. De l'habitation de la sainte Trinité dans l'âme purifiée.*

III. *De la contemplation infuse chez les parfaits.* (Cf. *Perfect. chrét.,* II, pp. 272-337.)

IV. *De l'union à Dieu par le Christ* par le saint sacrifice de la messe et la communion. L'union aux actes d'amour, d'adoration, d'oblation de Notre-Seigneur qui sont comme l'âme du saint sacrifice de la messe. De la dévotion à Marie, Mère de Dieu, chez les parfaits.

V. *Des signes et des effets de l'union parfaite,* dite transformante. (Cf. *Sainte Thérèse.*)

VI. *De la fidélité continuelle et de l'abandon à la Providence.* L'équilibre et l'harmonie de la vie parfaite au-dessus de la paresseuse quiétude et de l'agitation stérile. (Cf. *Providence et confiance en Dieu,* IV[e] partie.)

VII. *De la vie apostolique parfaite* qui dérive de la plénitude de la contemplation et de l'union. (Cf. *Amour... et Croix...,* p. 726.)

VIII. *De la vie réparatrice* à l'exemple de Notre-Seigneur et de Marie réparatrice. (Cf. *ibid.,* 807.)

IX. *De l'héroïcité des vertus* requise pour la béatification et la canonisation. (Benoît XIV.)

V[e] PARTIE

Des grâces extraordinaires

(Pour tout ceci, cf. *Perfect. chrét.,* 536-568.)

I. *Des grâces gratis datae* selon saint Paul.

II. *Comment ces grâces diffèrent des dons du Saint-Esprit,* selon saint Thomas.

III. *Application de cette doctrine* aux grâces extraordinaires, selon saint Jean de la Croix. Division de ces grâces. Conduite à tenir.

IV. *Confusions à éviter* dans l'exposé de la doctrine traditionnelle.

Conclusion. — Réponse au problème posé au début de l'unité de la vie spirituelle. L'ascétique est-elle de soi ordonnée à la mystique? La contemplation infuse des mystères de la foi avec l'union qui en résulte est-elle le prélude normal de la vision béatifique à laquelle tous sont appelés. *Vita gratiae est quaedam inchoatio vitae aeternae.*

∴

Ce plan ne diffère pas substantiellement de celui que proposait le Carme Philippe de la Sainte-Trinité dans le prologue de sa *Summa Theologiae mysticae* publiée en 1655. Il y écrivait : « Licet via perfectionis in tres tantum partes assignatas communiter dividatur (propter quod opus hoc tripartimur), quinque tamen assignari solent stationes eorum qui peregrinantur in ea per fidem a Domino : prima est statim post vocationem in deliciis gratiae sensibilis; secunda *in purgatione partis sensitivae*; tertia in intellectivae partis illuminatione; quarta in ejusdem *intellectivae partis purgatione*, et tandem quinta in perfecta cum Deo unione; de quibus sigillatim in hoc opere disseretur, non eodem quo sibi succedunt ordine, sed secundum exigentiam materiae in divisione triplicis viae (1) ».

De même un peu plus loin (2), il note que la *purification* (*passive*) *des sens*, par soustraction de la grâce dite sensible (*ipsius gratiae subtractione* [*anima*] *moesta*) précède la voie illuminative, et que l'âme fidèle est ordinairement disposée à la voie unitive par les afflictions et angoisses de la purification passive de l'esprit (*ad disponendam unioni divinae animam, miris est afflictionibus et angustiis purificata*).

Philippe de la Sainte-Trinité a donc très bien vu ce qui est d'ailleurs fort clair chez saint Jean de la Croix : ces deux purifications passives qui marquent la transition, la première à la voie illuminative, la seconde à la voie unitive ou à l'union parfaite.

Cependant Philippe de la Sainte-Trinité, dans la distribution des matières de son ouvrage, n'a pas précisément suivi comme il le dit (*ibidem*) l'ordre chronologique, mais, dans sa première partie, voulant traiter de la voie purgative au complet, il a parlé même des purifications passives de l'esprit, qui marquent pourtant, il l'a reconnu, l'entrée dans la voie unitive. Il a été suivi en cela par le carme Antoine du Saint-Esprit (3).

(1) *Summa theol. mysticae*, R. P. Philippi a SS. Trinitate, t. I, p. 17. Bruxelles, 1874.
(2) *Ibid.*, p. 55.
(3) *Directorium mysticum.*

Bien que le dominicain Thomas de Vallgornera reproduise généralement, comme Antoine du Saint-Esprit, l'enseignement de Philippe de la Sainte-Trinité, en l'illustrant de textes empruntés à saint Thomas, il a suivi davantage dans la distribution des matières l'ordre chronologique. Et, selon les indications de saint Jean de la Croix, il a traité de la purification passive des sens à la fin de la voie purgative, comme transition à la voie illuminative, et de la purification passive de l'esprit à la fin de la voie illuminative comme transition à la vie d'union (1).

C'est ce que nous avons fait aussi dans le plan proposé plus haut.

Ce plan permettrait, croyons-nous, à ceux qui le suivraient, de montrer l'unité de la vie spirituelle et de son développement normal, en posant dès l'introduction le problème des rapports de l'ascétique et de la mystique; la première est-elle de soi ordonnée à la seconde? et en résolvant progressivement ce problème par la division des trois âges de la vie spirituelle et par l'étude de chacun d'eux. On se rendrait mieux compte ainsi de la valeur et la conclusion soutenue, à la suite de saint Jean de la Croix, par Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Thomas de Vallgornera et bien d'autres : « *Debent omnes ad supernaturalem contemplationem aspirare.* — Debent omnes et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere (2) ».

Joseph du Saint-Esprit, C. D., dans son *Cursus theologiae mystico-scolasticae* tomus II, II^{um} Praed., disp. XI, q. 2, concl. 2^{a} et 3^{a}, en termes encore plus précis dit de la contemplation infuse que, bien que nous ne puissions certes pas nous efforcer de l'avoir par notre industrie ou propre activité, nous

(1) Cf. Thomas a Vallgornera, O. P., *Mystica Theologia Divi Thomae* (1662), nova editio, Turin, Marietti, 1911, t. I, p. 306... de purificatione passiva partis sensitivae; p. 548... de purificatione passiva partis intellectivae.

(2) Ita Philippus a SS. Trinitate, *op. cit.*, éd. 1874, t. II, p. 299; t. III, p. 43. — Antonius a Spiritu S^{to}, *op. cit.*, éd. 1732, p. 99, et Vallgornera, *op. cit.*, éd. 1911, t. I, p. 428; t. II, p. 80.

pouvons aspirer à elle, la désirer ardemment et la demander humblement à Dieu (1). »

On se rendrait ainsi mieux compte que la contemplation infuse des mystères de la foi et l'union à Dieu qui en résulte diffèrent notablement des grâces proprement extraordinaires, et l'on verrait mieux, croyons-nous, qu'elles sont dans la voie normale de la sainteté, et comme *le prélude normal de la vie du ciel*, chez des âmes vraiment purifiées, prêtes à recevoir la béatitude éternelle sitôt après la mort, sans passer par le purgatoire, où nul n'est retenu que par sa faute, pour avoir négligé des grâces qui lui étaient offertes. On comprendrait mieux ainsi le sens de ces paroles de saint Thomas : « *gratia nihi aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis* (2) » la vie de la grâce est en nous comme un commencement de la vie éternelle.

Rome, Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) « *Ad contemplationem infusam,* sumptam *pro raptu, extasi* similibusque favoribus, non possumus nos applicare, nec illam a Deo petere, nec illam desiderare » (*ibid.*, n° 8). — « *Non possumus ad contemplationem infusam conari,* quasi nostra industria habendam, sumpta contemplatione infusa pro ipso actu contemplationis; *possumus tamen ad illam aspirare ipsamque ardenter desiderantes et humiliter a Deo petentes* » (n° 23). Joseph du Saint-Esprit ajoute que « cette dernière conclusion est admise par Alvarez de Paz, Philippe de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Vallgornera, et *communiter mystici* ».

(2) II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 3, ad 2^{m}. — Item I^{a} II^{ae}, q. 69, a. 2, et *de Veritate*, q. 14, a. 2.

Le IIIe livre de l' « Imitation » et le « Livre des Douze Vertus »

Le IIIe livre de l'*Imitation* présente une ressemblance frappante avec un vieil ouvrage, qui jadis avait place parmi les œuvres de Ruysbroeck, à savoir : le *Livre des Douze Vertus*.

Un simple rapprochement de textes, dans un tableau synoptique, marquera les traits de ressemblance. Ils sont tels que nous n'hésitons pas à proclamer la parenté des deux œuvres. Il y a là une filiation très nette. A travers les treize longs chapitres du *Livre des Douze Vertus* et à travers les cinquante-neuf chapitres du IIIe livre de l'*Imitation*, c'est le même fil conducteur qui se déroule. Depuis le commencement jusqu'à la fin, les idées sont les mêmes et elles se suivent dans le même ordre. C'est frappant. Il y a même, ici et là, des coïncidences de détail tout à fait inattendues, qui accentuent la ressemblance de façon inespérée.

Mais rassurons tout de suite les admirateurs de l'*Imitation*, qui ont, d'instinct, reconnu dans ce livre unique une inspiration d'ordre tout à fait supérieur. Et disons qu'en fait l'auteur, tout en suivant du regard son modèle, se meut dans des sphères bien plus hautes, et avec une telle liberté d'allure et une telle envergure qu'on y sent un élan tout personnel. Aux développements, un peu touffus et tout didactiques, du *Livre des Douze Vertus*, l'auteur de l'*Imitation* a substitué un chant, le plus beau des chants, le plus élevé et en même temps le plus accessible qu'ait jamais chanté auteur spirituel, la plus belle et la plus sobre poésie intérieure qu'une âme, en sa simplicité, ait jamais léguée à des âmes avides de Dieu; tout cela, porté par une phrase simple, lumineuse, cordiale, et par ailleurs musicale et bien rythmée, qui charme et qui enchante.

Après l'Évangile, il n'est pas de livre plus lumineux, plus savoureux, et aussi plus aimé et plus digne d'être aimé que l'*Imitation*.

Le Livre des Douze Vertus	Le III[e] livre de l'*Imitation*
I. **L'Humilité.**	**2-4**
a) Celle que commande *la vérité.*	2. Quod *veritas* intus loquitur...
	3. Quod verba Dei *cum humilitate* sunt audienda.
	4. Quod *in veritate et humilitate* coram Deo...
	5-6
b) Celle qu'inspire *l'amour.*	5. De mirabili effectu *divini amoris.*
	6. De probatione *veri amatoris.*
	7-10
II. **Encore l'Humilité.**	7. ... sub *humilitatis* custodia.
	8. De *vili aestimatione sui ipsius...*
	9. Tout rapporter à Dieu; ne rien s'attribuer à soi.
	10. La joie de « *servir* ».
III. **De l'obéissance.**	**11-14**
	13. *De obedientia* humilis *subditi...*
	C'est la *soumission aux Supérieurs.*
	Et il y a dans les ch. 11 et 12 d'autres soumissions qui sont le prélude de celle-là : *la soumission* de nos désirs au contrôle de la Sagesse (ch. 11) et *la soumission* de la chair à l'esprit (ch. 11[8] et 12) (*subjecta* sit... *servituti* subesse... *non mussitare*).
IV. **De abnegatione** propriae voluntatis, atque ut *rebus temporalibus* uti, exteriora opera ex fundo bono et sancto peragere, ac *spiritu pauperes* esse debeamus.	**15**
	16 *Temporalia* in usu, aeterna in desiderio (16[1]), etc...
	... etiamsi *omnia creata bona* haberes... (16[2]), etc...
	17
V. **De Patientia** *in omni adversitate* **ad exemplum Christi** et Sanctorum. *Æquanimiter ferre...*	**18** Quod temporales miseriae, *exemplo Christi, aequanimiter* sint *ferendae.*
non tantum *patienter...*	**19** De tolerantia injuriarum, et quis *verus patiens...*

Le Livre des Douze Vertus	Le III[e] livre de l'*Imitation*
	20-22
sed *gaudenter*...	*Cri de détresse* de la misère humaine, *s'achevant en un chant d'allégresse* et de reconnaissance, en un hymne de louange au Dieu qui a fait la distribution des biens.
Paix et *joie*.	**23** *Nunc* docebo te *viam pacis*. Ingreditur fines *pacis* et *quietis*. 23. via *pacis*... et *verae libertatis*... et *quietis*.
VI. De interna abstractione, per quam in omni loco et actione *in Dei praesentia et unione* permaneamus.	
Résumé : au début de ce long chapitre, l'auteur le résume en quelques mots : Établir sa demeure (si possible) en un lieu paisible (Hierusalem = pacis locus). Mais l'essentiel est d'avoir *l'esprit de solitude intérieure*, et de le porter en toute son activité extérieure. Pour cela, *libérer son esprit et son cœur* de tout ce qui les peut encombrer ou émouvoir (vaines images... émoi des succès et des insuccès). Et l'âme, ainsi libérée *de toute entrave*, pourra *monter aisément vers Dieu*, vivre en sa compagnie, être unie à lui. *Absque impedimento*... *Erigere ad Deum*...	**24-34** *Idées principales* de ces 10 chapitres : se libérer de tous les *impedimenta* : { par l'oubli *du monde*, de tout le créé, et par l'oubli *de soi*; } acquérir *la liberté intérieure*. Vacare Deo! *Dieu* seul. Arriver à *bien prier*, à *contempler*, à *goûter Dieu*. « Sapit Deus. »
Quelques détails :	
« Avant tout » n'être pas *curieux* des affaires des *autres*.	Cf. ch. 24 (le titre).
Ne pas *juger* facilement *les autres*.	Cf. ch. 25^{2}.
Être *attentif à soi* et faire *peu de cas de soi*.	25^{2}. $25^{1,3}$.

Le Livre des Douze Vertus	Le III^e^ livre de l'*Imitation*
Être *tout à Dieu*	26-27.
en quelque lieu qu'on soit	27.
quelque opposition que l'on rencontre chez les hommes.	27, 28, 29.
Vues divines. Vues humaines.	30.
Se dépasser soi-même (*sese per amorem excedere*)	31[1], [2]...
se libérer des vaines images.	
— *Travail intellectuel*	
— et *contemplation* : vue simple des choses de Dieu.	31[2], [3].
Sapere Deum in omnibus.	34.
De omnibus laudes grates que agere.	
Stabilitatem consequi?	33 (le titre).
Nihil omnino « *proprietatis* ».	32[1].
Dabit omnia pro omnibus.	32[1].
VII. Uti quis omnia opera sua **modo perfectissimo** faciat ut **in omni loco et opere** *intus* nullum patiatur *impedimentum.*	32 et 33.
Cette « abstractio interna » suppose une vigilance :	Remarquer, en ces deux chapitres, les mots très nombreux qui marquent *l'ampleur et la perfection* de cette activité libératrice, la continuité de cet oubli de soi.
très *active* (*perfectissimo modo*) et constante (*in omni loco* et *opere*).	*Omnis* cupidinis abdicatio. *Perfecta* libertas. *Totaliter.* *Dimitte omnia.* *Omnis* perfectio. *Ex integro.* Per *tot* varios eventus. *Impraetermisse.* *Tota* intentio mentis. *Tanto constantius.* Raro *totus* liber.
VIII. Ut in vitiorum **impugnatione** et *tentationibus* habere nos debeamus.	**35-36**
La bataille (strenua decer-	*Quelle bataille* (au ch. 35[1])!

Le Livre des Douze Vertus	Le IIIe livre de l'*Imitation*
tatione... impugnatur... coronabitur... victoria... pugil...).	Arma, hostes... impugnaris... scuto... vulnere... palmam... potenti manu... tyronem... coronam...
Toute une liste de péchés à combattre.	*Toute une liste de difficultés* à vaincre (35² + 36).
La sécurité en Dieu.	*Securus* (35¹).
Tous ces assauts, finalement, rendent plus vigilant, et provoquent *la réaction des vertus*.	*Haec juvant ad virtutem* (35³).
IX. Ut **bona voluntas**, divinae voluntati unita ac Deum *in omnibus pure* quaerens et spectans, *omnia possit*.	**37-50**
Et de *interna consolatione* ac *derelictione*.	
Le 1er mot : Ex nulla se *turbari immodice*.	Cf. 37 (les derniers mots).
« Bona voluntas » = Recta... *Integra*.	Cf. 37 (le titre).
Elle n'est pas faite de velléités, mais elle doit vouloir : { *tota intentione* / *et fortiter*.	Cf. dans ce remarquable ch. 37 toutes les expressions qui marquent *l'ampleur et la constance* du don de soi.
Ex toto, divino *se resignare* beneplacito.	Ces 2 mots { « *Resignare* » / « *Proprietas* » reviennent sans cesse en ce ch. 37.
Ne rien garder de la « vitiosae *proprietatis* ».	
Il y en a qui sont *dominés* par cette « *proprietas* » et qui ne sont plus maîtres d'eux-mêmes.	**38** tout le v.¹.
Omnem voluntatem : *in Deum transfundere*, et in ipso *firmare*.	**39**¹, ². 39³ et 40. L'*immutabilité* divine opposée à *notre humeur changeante*. 39¹, ². 39⁴.
Ad beneplacitum cum *sui ipsius abnegatione* *ad perpetuam Dei gloriam*.	**40**³, ⁴, ⁵. Le souci de *la gloire de Dieu*.
	41 Le dédain de *sa propre gloire*.
Omnia de manu Dei suscipere *Despici* *vel Honorari*	**41-46** Appuyé sur Dieu, être supérieur à toutes les *satisfactions*

Le Livre des Douze Vertus	Le IIIe livre de l'*Imitation*
	et *déceptions* d'AMOUR-PROPRE que l'on peut trouver dans les honneurs, 41 dans les amitiés, 42 dans les sciences, 43 dans la réputation, 45-46.
Amara experiri *vel dulcia*	**47-50** Accepter TOUTES LES MISÈRES de la vie et les DÉLAISSEMENTS momentanés du bon Dieu. Dominer tout cela. Cf. les titres de ce ch. 47-50. 48, 49, 50[2, 3] passim.
Lux in tenebris *Sapor* quidam divinitatis *Deus se occultat.*	50[2]. 50[2, 3, 4].
X. Ut Deo gratiae referendae sint quod nobis non solum **peccata** dimiserit sed etiam a multis præservarit vitiis. Et ut nos cum dolore et *contritione* ad ipsum convertere debeamus.	**50-52** 50[4, 5, 6, 7, 8].
Le péché : occasion de *pénitence*, d'*humilité*, d'*amour*, de *reconnaissance* pour le pardon... *Madeleine.*	52[1, 2, 3, 4].
Contrition : agréable à Dieu, les beaux retours de faveur divine.	52[3, 4].
XI. **De duplici Contritione.** Est autem contritio *duplex* : altera, *naturalis* vel sensualis, altera divina et *supernaturalis.*	53. deux domaines bien différents. *Ne pas confondre...* « *Non miscetur* ». 54-55. *La Nature et la Grâce.*
XII. **De vera Poenitentia.** *Se convertere ad Deum* Ista conversio cunjuncta *cum amore* *cum ferventi strenuitate* cum jugi exercitatione *gratias agendi* (dons reçus! *le mystère des conseils divins!*	**56-58-59** cf. 56[1]. 56[4]. 56[6].

Le Livre des Douze Vertus	Le III[e] livre de l'*Imitation*
la distribution { *alii !* / *alii !*)	Tout le ch. 58 : cur iste... et ille... cur etiam iste... et ille... 58[2, 3, 8, 9, 10].
Nemo curiosus !	
Non sese jactari	
Meditari Salvatoris vitam et Passionem.	56.
Caritas	58[8, 9].
Non opera aspicit Deus	
Sed multa magis	
ex qua caritate / *qua reverentia* / *quo animo* } *procedant*	
XIII. Quod qui *vitam asperam et rigidam agere non possunt,* non ideo se a Deo alienos aut remotos judicare, sed **Christum** in vera *dilectione* et *omni virtute* **imitari** debeant.	
Caritas !	
Jesus stat pulsans.	
Homo bonae voluntatis januam aperit	
Jesus *coenat cum illo*	59[1].
illius animam habitat Christus	59[4].
Illius *habitator* est Christus qui *vitam ipsius imitari studet*	56-58.
amore et *omnibus* virtutibus.	
Quae *in alio diligis... participem* te reddit	58[4].
Omnes *forinsecus* non eadem via, sed *intus* eadem omnino via	
via amoris.	58.

De cette confrontation de textes ressort nettement le lien de parenté qui unit les deux livres. L'un a servi de canevas à l'autre. Il serait intéressant de préciser dans quelles conditions et dans quelle mesure. Contentons-nous, pour le moment, de dégager les simples conclusions suivantes :

1° Il y a de l'esprit de suite dans l'*Imitation*. Elle n'est pas

un simple recueil de sentences, réunies au petit bonheur, fût-ce le recueil remarquable d'un homme de génie qui aurait su choisir. L'homme est de génie, si l'on veut; ce n'est pas nous qui y contredirons! Et le travail est remarquable; bien sûr! Mais c'est un ouvrage suivi, qui, d'un bout à l'autre, suit une route bien tracée d'avance.

2° Le III[e] livre de l'*Imitation*, écho du *Livre des Douze Vertus*, est un petit traité indépendant des autres livres de l'*Imitation*. Et on pourrait sans doute en dire autant de ces autres livres. L'idée n'est pas de maintenant certes; mais elle reçoit aujourd'hui, il nous semble, un surcroît d'autorité.

3° S'il y a vraiment entre le *Livre des Douze Vertus* et le III[e] livre de l'*Imitation* le lien très étroit que nous avons essayé de mettre en lumière, le *Livre des Douze Vertus*, qui est lui-même très lié, très ordonné, va nous révéler enfin la trame, tant de fois cherchée et restée toujours un peu mystérieuse, de ce III[e] livre. Il sera possible, grâce au fil conducteur, très visible, du premier, de fixer, avec une objectivité à l'abri de toute illusion, les grandes lignes architecturales qui dessinent le second.

H. Desmet,
Directeur au Séminaire
des Facultés Catholiques de Lille.

A propos d'une collection allemande de spiritualité

L'âme allemande, pas plus qu'aucun autre, n'est réfractaire au christianisme. Aux théoriciens du national-socialisme les évêques allemands, et tout spécialement le cardinal Faulhaber (1), ont répondu, à plusieurs reprises, en termes éloquents. Les catholiques autrichiens, plus libres que leurs frères d'Allemagne, ont montré l'union organique, dans leur pays, de la foi catholique et de la culture allemande (2). Leurs paroles font écho à celles de Dom Herwegen, abbé de Maria-Laach (3), et d'Erik Peterson (4), théologien protestant converti au catholicisme. Un sens très aigu s'y révèle de la valeur absolue de notre foi chrétienne. De tout temps ce fut là l'aspect caractéristique de la spiritualité allemande. Plus concrète, plus pittoresque, plus dynamique que d'autres, elle met en valeur avant tout l'aspect vital, psychologique, presque lyrique, de la vie de l'âme et de son ascension vers Dieu par le Christ — il suffit de rappeler les mystiques rhénans, — sans exclure pour autant la solidité de la spéculation philosophique et théologique.

On retrouvera ces caractères dans la collection d'ouvrages de spiritualité *Büchrer der Geisteserneuerung* qui paraît depuis 1931 chez Pustet, sous la direction de Dom V. Redlich, bénédictin de l'abbaye de Seckau. Mieux que toute discussion de principe sur la possibilité, ou qu'un examen historique sur l'existence dans le passé d'une union harmonieuse de l'esprit

(1) Voir en particulier ses conférences de l'Avent 1933, parues sous le titre *Judentum, Christentum, Germanentum.* München, Huber, 1934.
(2) *Katholischer Glaube und deutsches Volkstum in Oesterreich.* Salzburg, Pustet, 1933.
(3) *Antike, Germanentum und Christentum,* ibid.
(4) *Die Kirche aus Juden und Heiden,* ibid.

allemand et de l'esprit catholique, la vivante réalité pourra trancher le débat. C'est à ce titre que je voudrais signaler, parmi tant d'autres publications importantes, la collection que dirige Dom Redlich.

Le premier volume qui me tomba sous la main fut celui de Dietrich Von Hildebrand, le philosophe bien connu, et qui traite de la liturgie dans ses rapports avec la personnalité (1). La liturgie a fait l'objet de nombreux travaux, dont les plus célèbres, ceux de R. Guardini par exemple, ont été, en partie, traduits en français. Von Hildebrand s'attache à un aspect du problème, rarement traité, qui anime au fond le renouveau liturgique auquel nous assistons depuis quelques années et en justifie l'importance et le succès.

Une brève introduction rappelle ce que, d'un commun accord, on entend par liturgie : la messe, les heures canoniales, l'administration des sacrements et des sacramentaux, et en marque la place, j'allais dire métaphysique, dans l'ensemble de l'univers et dans la destinée de l'homme. L'existence humaine, en sa raison dernière, apparaît ainsi, comme une double glorification de Dieu : l'une *objective*, qui n'est autre que la sainteté elle-même, la croissance de l'être humain sous les rayons du Soleil divin, conformément aux lois éternelles posées par Dieu ; l'autre *personnelle*, l'aspect spontané, libre et volontaire de cette même sainteté qui s'épanouit en amour et adoration, finalement en louange et glorification en quoi consiste une des fonctions essentielles de la liturgie. Tout ce qui est, « toute bonté et toute beauté... est un reflet de la lumière éternelle..., rosée qui descend d'en haut, mais aussi encens qui monte vers Dieu ». « L'homme seul peut et doit accomplir *en pleine conscience* la réponse à la splendeur infinie de Dieu. » La *sainteté de la vie* et la *parole de louange* sont naturellement liées l'une à l'autre et constituent ensemble la fonction intégrale de la vie humaine : la sainteté, normalement, s'épanouit en louange, la louange n'a de poids ni de dignité si elle ne monte d'une âme sainte, comme l'encens d'un brasier ardent et pur. « Qui montera à la montagne de Yahweh, qui se tiendra dans son lieu saint? Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur » (Ps., XXIII, 3-4).

Or, seul « l'Homme-Dieu peut aimer et adorer Dieu d'une

(1) *Liturgie und Persönlichkeit*, 197 pp., 1933.

façon digne de Lui. Lui seul est absolument saint, lui seul glorifie Dieu d'une manière parfaite par sa sainteté, lui seul peut louer et glorifier Dieu parfaitement. La raison dernière surnaturelle de tout homme est donc : la transformation en le Christ. Par lui, avec lui et en lui seulement nous pouvons adorer et aimer Dieu parfaitement et le louer, et nous pourrons devenir saints dans la mesure seulement où ce n'est plus nous qui vivons mais le Christ en nous ».

Notre sanctification dans et par le Christ, notre adoration avec lui et en lui ne sont pas des occupations facultatives, *à côté* de notre destinée essentielle, elles sont notre destinée même, notre tâche ici-bas : grandir pour atteindre la forme parfaite du Christ. Acquérir une personnalité, former sa valeur personnelle en ses lignes authentiques, c'est identiquement, par et dans le Christ, acquérir la sainteté de la vie et se tenir avec Dieu en ce commerce personnel d'adoration, d'amour et de louange. L'action liturgique n'étant autre chose que l'exercice même de ces activités vitales de notre âme, elle se trouve être, d'une part l'expression naturelle, harmonieuse et complète de notre personnalité surnaturelle authentique, de l'autre, tant que cette personnalité n'est pas réalisée, la voie la plus sûre de son développement.

Il faut prévenir cependant une interprétation erronée de ces idées. Mettre en lumière la valeur « pédagogique » de la liturgie n'est pas du tout rabaisser la liturgie au rang de *moyen*. Nous ne pouvons pas ne pas acquérir notre personnalité surnaturelle véritable en servant Dieu et en l'aimant, pas plus que nous ne pouvons éviter d'acquérir par là et notre perfection et notre béatitude et notre récompense. C'est le paradoxe de notre être limité qui ne peut atteindre *sa* perfection qu'en s'ouvrant sur *la* perfection absolue. Il est d'autant plus lui-même qu'il s'ouvre davantage sur *l'autre*, se perd en lui en s'oubliant lui-même (1). La liturgie opérera en l'âme ces transformations profondes d'autant plus sûrement qu'elles seront moins recherchées. C'est le reste qui nous sera donné par surcroît. On lira avec intérêt les pages où l'auteur analyse de plus près quelques-uns des éléments que

(1) Il faut lire le chap. II : De l'essence de la personnalité. On y trouvera un résumé sûr, équilibré, de la doctrine chrétienne sur la personnalité.

développe en nous la liturgie : sens de la communauté, esprit de respect, de vigilance, de discrétion... Les réalités les plus humbles et les plus matérielles, des rubriques en apparence arbitraires ou artificielles, s'animent, se chargent de sens divin au contact d'une réflexion ardemment chrétienne.

L'ouvrage qui inaugurait, en 1931, la collection, et dont une deuxième édition a dû paraître dès 1933, est consacré à l'esprit virginal de la foi chrétienne (1). Ce n'est ni un ouvrage sur la virginité, ni un opuscule de morale de la pureté. Une suite d'élévations, d'une rare délicatesse de sentiment, sur des scènes et des textes évangéliques : Annonciation, Visitation, Naissance de Notre-Seigneur, noces de Cana, maternité spirituelle de la Vierge; sur la doctrine de saint Paul relative au mariage et à la virginité, sur les fêtes de l'année liturgique, sur l'office des vierges romaines. Point de mièvrerie ni de fadeur, point de moralisme renfrogné et négatif, mais cette atmosphère pure et vivifiante qui enveloppe l'âme à l'approche de Dieu et des réalités divines. La pureté est chose positive, elle est vie, née du contact vivant avec le Christ vivant : *quem cum tetigero casta sum*. C'est le grand mérite de cet ouvrage, de nous élever sans effort et comme naturellement jusqu'aux hauteurs les plus sublimes, par une sorte de contagion, de charme irrésistible.

Dans le volume qu'il a donné à la collection (2), Dom Redlich esquisse à grands traits le tableau idéal de la vie chrétienne portée et façonnée et toute imprégnée par l'esprit du cycle sacramentel, qui va de l'appel par le Christ dans le baptême jusqu'à la rencontre suprême dans l'extrême-onction. Une profonde expérience des âmes, de leurs besoins et de leurs souffrances, s'y mêle à cette gravité sereine et presque majestueuse qui donne à la spiritualité bénédictine sa note distinctive. L'ouvrage se termine par un appel à la magnanimité chrétienne : élan viril de l'âme, courage d'aller jusqu'au bout des appels suprêmes. « La magnanimité est plus que l'enthousiasme d'un instant. L'enthousiasme est contagieux, il peut nous traverser, la magnanimité est durable comme un état de l'âme. C'est à l'heure décisive qu'elle se

(1) J. Dillersberger, *Wer es fassen kann.* Gedanken über Jungfräulichkeit und Zölibat aus Schrift und Liturgie, 260 pp.

(2) *Religiöse Lebensgestaltung*, 160 pp., 1932.

fait jour comme une lumière irrésistible... Notre désillusion la plus amère n'est pas de constater que les mauvais sont mauvais, mais que les bons ne sont pas tout à fait bons, qu'il leur manque l'élan d'âme de la magnanimité... Un malentendu s'est produit. Un seul mot venu des profondeurs d'un cœur humble pourrait tout remettre en place. Et cette humilité nous donnerait en même temps la certitude que nous nous trouvons en présence d'un homme vraiment grand... Et voici que cet homme qui paraissait si grand se révèle mesquin et petit. Cette parole humble qui réparerait tout, il est incapable de la prononcer... Et cependant la participation à la vie divine devrait nous former à la magnanimité. »

L'auteur voit dans la gaieté (*Humor*) une autre manifestation de la magnanimité : « Elle est comme la transparence des profondeurs à travers des flots capricieux, miroir d'azur de la mer. La gaieté est une maîtrise de soi, partie du plus profond de l'âme. Elle s'étend comme une nappe de lumière sur les obscurités et les laideurs de la vie. Mais il y faut un grand cœur, une force sainte.

« Des âmes étroites, très occupées d'elles-mêmes, qui se croient très importantes, s'entourent de leur égoïsme comme d'une armure. La magnanimité fait éclater cette armure. Elle est le souffle de Dieu dans l'âme... Elle est quelque chose de spontané, de magnifique, qui ouvre dans le cœur de l'homme des dimensions inconnues, nous fait entrevoir les sphères divines. »

Et l'auteur de conclure : « Sans l'élan d'un cœur magnanime aucune vie chrétienne ne surmontera les agacements et les mécomptes les plus communs, sans elle aucune vie religieuse n'atteindra les hauteurs. Quand la magnanimité s'en va, c'est souvent le signal d'une regrettable déchéance. C'est la chute dans l'artificiel, dans la vulgarité. L'histoire, même l'histoire des ordres religieux, n'a-t-elle pas démontré combien était funeste l'erreur de croire que l'esprit pouvait être sauvé par une lettre meilleure et connaître ainsi de nouvelles périodes de prospérité? Des lois écrites ne peuvent rien : des hommes vivants, remplis de l'esprit de Dieu, peuvent tout.

M. M. Pfliegler (1) reprend d'un point de vue plus systématique l'étude de la nature de la vie chrétienne en vue de

(1) *Heilige Bildung*, 179 pp., 1933.

déterminer avec le plus de précision possible quelle doit être la voie à suivre dans la formation et l'éducation des âmes à la sainteté. Son travail est centré autour de l'idée de la *vie*, où il voit avec Mgr d'Herbigny — et avec raison — une notion essentielle de la spiritualité chrétienne, du dogme en général. « Nous avons souvent oublié que la vie religieuse, elle aussi, est une vie. Le recours à des conseils et à des recettes, à des systèmes d'éducation ou de formation personnelle qui négligent de se subordonner à la vie qu'ils doivent servir et aux lois de cette vie, ne pourra que troubler et déformer l'authentique vie de sainteté. »

Les premiers chapitres analysent la vie en ses différentes manifestations, déterminent ses formes hiérarchiquement ordonnées et dégagent les lois propres de chaque degré original. La *vie* de sainteté apparaît au sommet comme « le développement, l'accomplissement de la vie divine déposée en nous, jusqu'à la plénitude de l'âge du Christ ». Elle n'est donc ni simple perfection morale, encore qu'elle l'exige, ni pratique de telle ou telle forme de dévotion particulière, encore qu'elle les inspire, mais avant tout vie divine dans et par le Christ, dans et par l'Église, son Corps mystique. Dieu, terme ultime, l'imitation du Christ, terme prochain d'une ascension vivante, conforme aux lois organiques voulues par le Christ lui-même, tel doit être l'objet de quiconque veut former des âmes à la véritable vie sainte. L'instruction religieuse des jeunes chrétiens, la mise en garde contre les dangers qui les menacent, doivent s'inspirer du même souci de favoriser la *vie* chrétienne et de la servir.

L'ouvrage de M. Pfliegler a connu un succès considérable. Il le mérite pleinement. Appuyé sur la doctrine de nos meilleurs théologiens, animé d'un sentiment religieux intense, d'un sens très ouvert de l'âme des jeunes gens, il représente une synthèse riche et équilibrée de la vie chrétienne.

M. A. Stonner (1) a extrait des écrits des Pères un ensemble de textes concernant le *lectio divina*, et l'attitude qui doit être celle du prêtre dans ses rapports avec les âmes, particulièrement dans la direction. Il les a publiés sous forme de conseils adressés à un jeune prêtre par son vieil ami. Une belle et profonde expérience sacerdotale, une très haute con-

(1) *Briefe an Priester*, 1933, 108 pp.

ception du rôle du prêtre auprès des âmes, animent ces pages. *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, dit une vieille formule de l'École; peut-être pourrait-on dire, aussi bien, qu'on ne découvre chez autrui que ce qu'on possède déjà en partie. Les textes patristiques se trouvent assumés ici dans une atmosphère générale qui fait l'unité de l'ouvrage et lui donne l'intérêt d'un témoignage vivant.

En suivant les Pères, l'auteur s'attaque avec énergie à toute forme de despotisme clérical, le caprice et l'égoïsme, la paresse et l'amour du confort, les excès du sens propre et de l'entêtement, de la dureté et de l'incompréhension. Il demande au prêtre d'être juste, inflexiblement, de respecter la liberté, l'autonomie et l'originalité des âmes, dont il doit guider l'effort selon les vues de Dieu, et non pas selon ses vues personnelles. Le prêtre doit se montrer compréhensif, capable d'élargir son horizon, ferme sur l'essentiel afin de pouvoir se montrer d'autant plus large en tout ce qui n'est qu'accessoire et même indifférent. Il doit pratiquer la discrétion et le silence, l'humilité en même temps que le zèle, la joie et la confiance dans les moments les plus décourageants. Idéal lumineux qu'on voudra faire sien.

Je termine là l'analyse des premiers volumes de cette collection. Un autre a paru depuis peu (1), un ensemble d'études sur quelques grands noms de l'art et de la pensée contemporaines : Péguy et Bloy, Gide, Chesterton et Dostoïevsky, Berdiaew et Soloview. Elles ne relèvent pas directement de cette *Revue* et je n'en dirai rien. J'espère qu'on aura senti, à travers les analyses bien insuffisantes, que la collection de Dom Redlich représente une œuvre de très grande valeur, par la hauteur de l'inspiration chrétienne puisée aux sources les plus pures, par la solidité de la réflexion, par la perfection aussi de la forme littéraire. On annonce la traduction française de certains de ces volumes. Puisse-t-elle ne pas se faire trop attendre et trouver l'accueil qu'elle mérite!

fr. L.-B. Geiger, O. P.

(1) K. Pfliegler, *Geister die um Christus ringen*, 1934.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AU TOME XL

JUILLET 1934-SEPTEMBRE 1934

Études

H. Desmet. — Le III[e] livre de l' « Imitation » et le « Livre des Douze Vertus » . . . . . [113]
R. Garrigou-Lagrange. — Un plan de théologie ascétique et mystique . . . . . [105]
J. Grimal. — Dieu époux ou Dieu père?. . . . . [78]
A. Hubatzek. — Une méthode de prier orientale. . . . . [48]
J. Huijben. — Gerson et l' « Imitation ». . . . . [28], [90]
Ch. Journet. — Le Saint-Esprit, principe de l'Église . . . [1]
— L'Esprit-Saint, hôte et âme incréée de l'Église. . . . . [65]

Chroniques

L.-B. Geiger. — A propos d'une collection allemande de spiritualité. . . . . [121]
P. de Puniet. — Chronique de liturgie : autour de la Messe. [53]

Bibliographie

A. Beekman. — Het Altaar . . . . . [63]
Th. Belpaire. — La divine liturgie méditée par Gogol. . . [61]
H. Chéramy. — Saint-Pierre de Rome. . . . . [63]
J Dillersberger. — Wer es fassen rann. . . . . [124]
D. von Hildebrand. — Liturgie und Persönlichkeit. . . . [122]
N. — La liturgie de S. Jean Chrysostome . . . . . [60]
N. — La liturgie de S. Basile. . . . . [60]
P. Parsch. — Das Jahr des Heiles, Klosterneubourger Liturgiekalender . . . . . [62]
K. Pfleger. — Gester die um Christus ringen . . . . . [127]
M. Pfliegler. — Helige Bildung . . . . . [125]
Dom Redlich. — Religiöse Lebensgestallung . . . . . [123]
A. Stonner. — Brief an Priester. . . . . [126]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne).